النزعة النقدية
في فلسفة أبو حامد الغزالي

أبعادها وخصائصها وأثرها
على الفكر الإسلامي والعالمي

يوسف العاصي الطويل

مكتبة حسن العصرية
للطباعة والنشر والتوزيع

النزعة النقدية
في فلسفة أبو حامد الغزالي

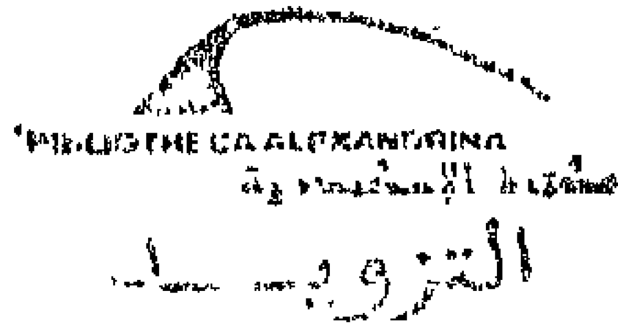
أبعادها وخصائصها وأثرها
على الفكر الإسلامي والعالمي

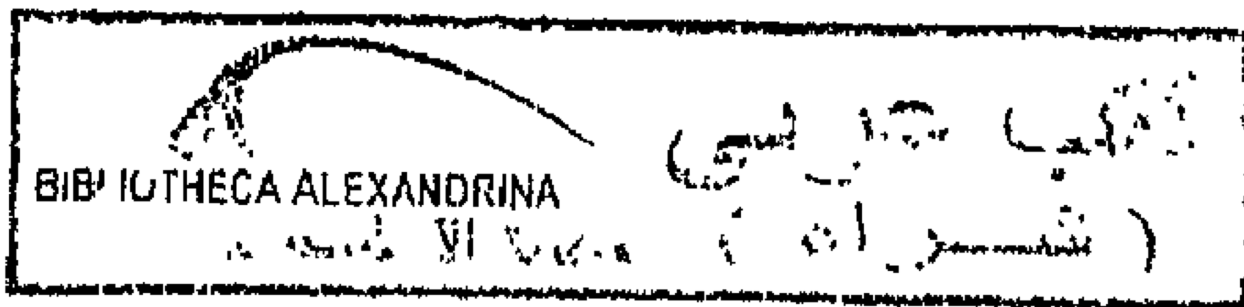
بسم الله الرحمن الرحيم

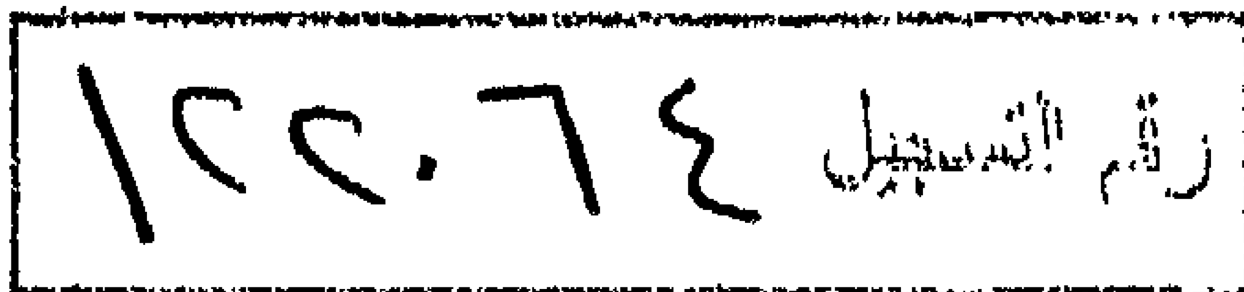
النزعة النقدية
في فلسفة أبو حامد الغزالي

أبعادها وخصائصها وأثرها
على الفكر الإسلامي والعالمي

يوسف العاصي الطويل


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA


رقم التسجيل ١٢٢٠٦٤


مكتبة حسن العصرية
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى	:	1436هـ/ 2016م
عنوان الكتاب	:	**النزعة النقدية في فلسفة أبو حامد الغزالي**
تأليف	:	يوسف العاصي الطويل
عدد الصفحات	:	408
قياس الكتاب	:	17 × 24
صف وإخراج	:	المجموعة الطباعية
الناشر	:	مكتبة حسن العصرية
العنوان	:	بيروت – لبنان
هاتف خليوي	:	009613790520
تلفاكس	:	009617920452 – 009617921862
ص.ب.	:	6501 – 14 بيروت – لبنان
الترقيم الدولي	:	978-9953-561-84-4

E-mail: Library.hasansaad@hotmail.com

Printed in Lebanon 2016 طبع في لبنان

اهـــداء

إلى الذين يرسهلم الله على رأس كل مائة عام .. ليجددوا أمر دينه

إلى المجددين أينما حلوا وأينما وجدوا

لقد طال انتظار الأمة لكم .. بالرغم من كثرة الأدعياء

أغيثونا وأنقذونا من علماء السوء وفقهاء السلاطين وعبيد الفكر الغربي

أعيدوا للدين نضارته وبساطته .. وللإنسان حريته وعبوديته لله وحده

أعيدوا للأمة مجدها ووحدتها وللفكر بريقه .. فالحقيقة ضالة المسلم أنى وجدها فهو أولى بها

إلى الإمام الغزالي .. إمام المجددين، وعمدة السالكين والعابدين..

أهدى هذه الدراسة المتواضعة

يوسف العاصي الطويل

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر والتقدير لكل من ساهم في إتمام هذه الدراسة، وخروجها بشكل لائق، وأخص بالذكر أستاذي الفاضل الدكتور ناصر أبوالعطا، الذي تفضل بالإشراف على هذه الدراسة، أثناء انجازها كرسالة ماجستير كما أتقدم أيضاً بالشكر والتقدير للأساتذة المناقشين لهذه الرسالة د. عامر الخطيب ود. خالد خطاب على ملاحظاتهم القيمة.

وإذا كان الحديث عن الفلسفة والغزالي تحديداً، فلا يمكننى أن أنسى فضل أساتذتى في كلية الآداب/ قسم الفلسفة في جامعة عين شمس، الدكتورة نازلي إسماعيل، والدكتور عزت قرني، والأستاذ الدكتور فيصل بدير عون (أستاذ الفلسفة الإسلامية)، الذين غرسوا في نفسي حب الفلسفة وحب الغزالي وفلسفته. ولا أنسى أن أتقدم بالشكر الجزيل للدكتور أنور جمعه الطويل، لمتابعته إنجاز هذه الرسالة، وإخراجها بهذه الطريقة اللائقة في ظل عدم تمكنى من التواصل مع إدارة الجامعه بسبب حصار غزة.

وفي الختام لا أنسى فضل أسرتي التى وقفت معى وقدمت الدعم اللازم لتمكينى من إنجاز هذه الرسالة، وتحملت انشغالي عنهم، طوال فترة إعداد الرسالة. ودائماً وفي كل عمل أو حركة لا أنسى فضل والدي ووالدتى (رحمهم الله) على، وأتمنى أن يجعل الله هذا العمل في ميزان حسناتهم.

والحمد لله في البدء والختام.

يوسف العاصي الطويل

ملخص

تبحث الدراسة في فلسفة أبو حامد الغزالى النقدية وأثرها على الفكر الإسلامي والعالمي، ولذا فقد مهدت لذلك بعرض لحياة الغزالي والمراحل التى مرت بها ودور ذلك في تشكيل نزعته النقدية. ولبيان أهمية ومركزية النقد في فكر الغزالي، عرضت الدراسة لموقف الغزالي النقدي من نظرية المعرفة، وكيف أنه اتخذ الشك المنهجى طريقاً للوصول إلى اليقين، فوضع كافة أدوات المعرفة تحت مشرحة النقد (الحواس والعقل) ليصل إلى مرحلة شك كامل في إمكانية المعرفة اليقينية، ولكن الله قدف في قلبه نور أخرجه من دائرة الشك، فعادت الثقة بالمحسوسات وقدرة العقل على المعرفه اليقينية ولكن بشروط. وتوصل إلى أن المعرفة اليقينية الحقة هى التى تتم عن طريق الكشف. ثم تناولت الدراسة موقف الغزالي النقدي من علوم عصره وأصناف الطالبين (المتكلمون والفلاسفة والباطنية والصوفية)، حيث خلص الغزالي إلى الانحياز إلى المتصوفة باعتبار علمهم أكمل العلوم، هذا بالرغم من نقضه كثير من مظاهر التصوف الزائفة. ولم ينسى الغزالي أن يمارس سلاح النقد على علوم الدين فجاء كتابه الفذ إحياء علوم الدين ليجسد الفلسفة النقدية تجاه العلوم الدينية.

وبعد أن عرضنا لأغلب جوانب فلسفة الغزالي النقدية حاولنا إبراز خصائص هذه الفلسفة ومصادرها، ثم حاولنا تقييم فلسفة الغزالي النقدية، وعرضنا لموقف العلماء من الغزالي وفلسفته سلباً وإيجاباً، ثم حاولنا أن نجيب على سؤال مهم تعرض له كثير من الدارسين للغزالي حيث أخرجوه من دائرة الفلاسفة، ووضعوه في دائرة رجال الدين الذين سعوا إلى هدم الفلسفة من أجل بناء صرح العقيدة الدينية، فوضحنا أن الغزالي كان فيلسوف بكل معنى الكلمة، حيث اجتمعت فيه كافة خصائص الفيلسوف. وحتى لا يبقى كلامنا مجرد إسقاطات نظرية عرضنا لأمثلة حية ومقارنه بين ما تميز به فكر الغزالي وبين سمات الفكر الفلسفي.

واستكمالاً لإبراز كافة جوانب فلسفة الغزالي النقدية، قمنا بعرض أثره هذه على الفلسفة في العالم الإسلامي والغربي، وبينا بعكس كثير من الدراسات أن الغزالي لم يكن هو السبب في انهيار مكانة الفلسفة في العالم الإسلامي كما زعم كثير من الدارسين، بل إن فلسفته كان يمكن أن تلعب دوراً كبيراً في تجديد الفكر الإسلامي لو فهمت بطريقة صحيحة. ولذا لم يكن غريباً أن يتلقف الفلاسفة الأوربيون أفكار الغزالي وفلسفته، ليبنوا عليها صروح فلسفية كبيرة وضعت الأسس للنهضة الأوروبية الحديثة، وليس أدل على ذلك من التشابه الكبير بين ما قاله الغزالي وبين ما نادى به عمالقة الفكر الغربي أمثال ديكارت وكانط وهيوم وغيرهم الذين تأثروا بفلسفة الغزالي، وإن لم يذكروه صراحةً. وختمنا هذه الدراسة بمحاولة قراءة الفلسفة النقدية عند الغزالي قراءة جديدة يمكن أن تساعدنا في الخروج من المأزق الحضاري الذى نمر به، لتجديد أمر ديننا ودنيانا.

يوسف الطويل

فلسطين، غزة، يناير، ٢٠١٥

Abstract

The study examines the critical philosophy of Abu Hamid Al Ghazali and its impact on Islamic thought and the world. It has paved the way for the ideas it contains by presenting the life of Al-Ghazali and its role in the formation of his critical tendency. To illustrate the importance and centrality of criticism to Al-Ghazali, the study examines Al-Ghazali's critical point of view towards the theory of knowledge, and how he took the path of methodological doubt to reach certainty. As a result, he put all the tools of knowledge under criticism (senses and mind) to reach a stage where he fully doubted the possibility of knowledge certainty, but Allah illuminated his mind and heart to find a way out of doubt. His confidence in feelings and the mind's ability to reach knowledge certainty returned but conditionally. He concluded that the true knowledge certainty is driven by discovery. The study discusses Al-Ghazali's opinion about the sciences during his time and types of students (speakers, philosophers, esoteric and Sufis). Al-Ghazali supported Sufis as he believed that their method comprises the complete science despite the fact that he criticized several manifestations of fake-Sufism. Al-Ghazali did not forget to exercise criticism on theological sciences. His book "*Ehiaa Uloom Al Deen*" (Revival of Theological Sciences) embodies the critical philosophy towards theological sciences.

After discussing the majority of Al Ghazali's critical philosophy, the study attempts to highlight the characteristics of this philosophy and its sources and tries to evaluate such philosophy. The study also demonstrates the scholars' opinions regarding Al-Ghazali and his philosophy negatively and positively and attempts to answer the important question posed to many students of Al-Ghazali whereby he is not classified among the philosophers by rather among religious figures who sought to demolish philosophy in order to build the edifice of religious belief. The study clearly indicates that Al-Ghazali was a philosopher in

every sense of the word, where all characteristics of a philosopher were realized. In order to demonstrate that it is not mere theory projections, live examples and comparison between what has characterized the thought of Al-Ghazali and the attributes of philosophical thought were demonstrated.

In continuing to highlight all aspects of Al Ghazali critical philosophy, the study introduces the effect of this philosophy on the Islamic world and the West. Unlike many studies, this study proves that Al-Ghazali was not the reason for the collapse of philosophy in the Islamic world, as claimed by many scholars, but that his philosophy could have played a major role in the renovation of Islamic thought if it was understood correctly. Accordingly, it was not surprising European philosophers adopted Al-Ghazali's ideas and philosophy to build their philosophical edifices based on which the foundations of the modern European renaissance were laid. This is clearly proven in the great similarity between Al-Ghazali's ideas and what is called for by the giants of Western thought like Descartes, Kant, Hume and others who have been affected by the philosophy of Al-Ghazali, though not explicitly stated. The study concludes with an attempt to peruse Al-Ghazali's critical philosophy carefully to find a way out of the civilization predicament, which the Islamic world is going through, and to refresh our faith and our world.

مقدمة منهاجية

يعتبر أبو حامد الغزالي من أعلام العرب والإسلام والفكر الإنساني، تحدثت عنه المصادر على مختلف مشارب أصحابها في العلوم والمعارف الإسلامية من تصوف وفقه وأصول وعلم كلام وفلسفة ومنطق وأخلاق. وقد انقسم مؤرخوا الفكر والفلسفة بصدد التأريخ للغزالي ولمكانته العلمية إلى أصناف: صنف يرى أن الغزالي هو الممثل الحقيقي للفلسفة فأفردوا له فصولاً بل كتباً يدرسونها، ورفعه بعضهم إلى مقام الأولياء. وصنف ينظر إلى الغزالي على أنه ممثل لتيار ديني مضاد للفلسفة والفكر الحر، تسبب في القضاء على كل محاولة للإبداع والتطور وحمله تبعات انتشار التصوف المنحرف وذيوع الأحاديث الموضوعة والضعيفة، كما يحمله مسؤولية التخلف الحضاري، فهووا به إلى أسفل سافلين. وهكذا تضاربت الآراء والمواقف حول الغزالي بين القدح والمدح إن لم نقل أنها تناقضت.

وبعيداً عن دعوات التعصب من مدح أو تحامل على الغزالى وفلسفته، لا يستطيع الباحث المنصف لكتب الغزالي إلا الاقرار بمنزلته وأثره الكبير سلباً وإيجاباً في مسار الفكر الإسلامي والإنساني. فقد كان الغزالي صاحب عقلية متوقدة، ومتمردة فكرياً علي كل التيارات الفكرية التي كانت سائدة في عصره، وقد اتخذ في نقده لها جميعاً منهجاً مغايراً لمناهج عصره، وهو الشك المنهجي، وهو ذات المنهج الذي اتخذه أيضاً أبو الفلسفة الحديثة ديكارت بعد الغزالي بأكثر من خمسة قرون، بل لا نبتعد عن الحقيقة اذا وجدنا شبهاً بين أطروحات الغزالي النقدية وبين مؤسس الفلسفة النقدية الحديثة أمانوئيل كانط، حيث أنهما توصلا إلى نتيجة واحدة فيما يتعلق بقدرات العقل وحدوده المعرفية. وهنا فان "أوبرمان"، وهو أحد الباحثين النمساويين الذين توفروا علي دراسة فكر الغزالي لم يجانب الحقيقة عندما قال بأن الغزالي يعد كانط الفلسفة الإسلامية"، ويقصد أوبرمان بذلك أنه إذا كان الفيلسوف الألماني كانط

هو مؤسس التيار النقدي في الفلسفة الأوروبية في العصر الحديث، فإن الغزالي هو مؤسس التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية.

وإذا كانت الفلسفة بوصفها حباً للحكمة من حيث دلالتها، وتجد في النقد أبرز أسلحتها حيث نشأت باعتبارها نقداً، بل إنها اندمجت بالنقد فصارت، هي هو، في غالب الحالات. وهنا نجد أن الغزالي مارس الفلسفة متسلحاً بأمضى أسلحتها وهو النقد، واجتهد في طلب الحقيقة، بالاستناد إلى أساس منهجي قوامه الشك والتساؤل الدائم، وبهذا المعنى يكون الغزالي أحد محبي الحكمة والباحثين عن الحقيقة، حيث كان الشك نقطة البداية التي انطلق منها، فاحصاً وناقداً لأدوات المعرفه وعلوم عصره.

في هذه الدراسة سنحاول إبراز معالم النزعة النقدية في فلسفة أبو حامد الغزالي، من خلال تسعة فصول رئيسية، حيث سنتناول في الفصل الأول الحالة العلمية والسياسية فى عصر الغزالى من خلال القاء الضوء على حياه الغزالي وعصره، ومؤلفاته. وفي الفصل الثاني، سنسلط الضوء على الفلسفة النقدية عند الغزالي، ونقده لنظرية المعرفه وأدواتها الحس والعقل، من خلال استخدامه الشك المنهجي كأداة للوصول إلى الحقيقة، وكيف قام بتأسيس المعرفة على أسس ثابتة بعد أن نقدها.

أما في الفصل الثالث والرابع فستتناول فيه الجانب الآخر من فلسفة الغزالى النقدية وهو موقفه النقدى تجاه الفرق المختلفة وعلوم عصره، الفلسفة، علم الكلام، الباطنية، التصوف، وعلوم الدين، وتأسيسه للعلم. وفي الفصل الخامس سنبين خصائص الاتجاه النقدي عند الغزالي ودوافعه ومصادره، وفي الفصل السادس نحاول تقييم فلسفة الغزالي النقدية وآراء العلماء فيه، وفي الفصل السابع سيتم إلقاء الضوء على الغزالي الفيلسوف، وهل هو حقاً فيلسوف أم رجل دين. وفي الفصل الثامن سيتم تناول أثر الاتجاه النقدى عند الغزالي على من بعده، سواء على الفكر الاسلامي أم على الفكر الغربي. أما فى الفصل التاسع والأخير فستكون محاولة قراءة الاتجاه النقدى عند الغزالي، قراءة جديدة يمكن من خلالها الاستفادة في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر.

وبالرغم من أن هناك العديد من الدراسات التى تناولت فكر الإمام الغزالي، بالسلب والإيجاب، إلا أن الدراسات التى تناولت النزعة النقدية في فلسفته، قليله،

هذا بالرغم من أن كثير من الدراسات حاولت أن تربط بين الغزالي وكانط صاحب الفلسفة النقدية. وفي المكتبة العربية يمكن إحصاء عدد من الدراسات التى منحت الجانب النقدي من فلسفة الغزالى اهتماماً خاصا، إلا انها وبالرغم من قيمتها العلمية الكبيرة التى تضمنتها، إلا أنها في غالبيتها اقتصرت على تناول جزء من فكر الغزالي النقدي، حيث ركز بعضها على موقفه من نظرية المعرفة، وأنواع الطالبين، وتغافل عن نقده للفكر الدينى، وفعل بعضهم العكس. كما أن كثير من الدراسات التى تناولت فلسفة الغزالي النقدية، أخذت تردد مقولات غير دقيقه، عن الغزالي وفكره، فأنكرت عليه الانتساب للفلسفة أو النقد واتهمته بأنه وجه ضربة قاضية للفكر الفلسفي العقلي، واعتبرته أهم عوامل انحطاط الفكر العربي الإسلامي، في حين أنها مجدت نفس الأفكار لدى مفكرين غربيين. يضاف إلى ذلك قضية غاية في الأهمية، كان موقف الدراسات السابقة منها مائعا وغير حاسم، وهى قضية أثر الغزالي على الفلسفة الغربية الحديثة. فالبرغم من وضوح أثر الغزالي على ديكارت وكانت وهيوم وغيرهم من فلاسفة الغرب، إلا أننا نجد من يحاول إنكار هذا الأثر أو لا يجزم به، معللاً ذلك بعد وجود إشارات أو دلائل على استفادة هؤلاء الفلاسفة من الغزالي أو اطلاعهم على كتبه، متغافلين عن التطابق في الأفكار والعبارات، التى تجعلنا نقول أنهم نقلوا عن الغزالي حرفياً. وعدم إشارتهم لذلك ليست المرة الأولى التى استفاد فيها علماء الغرب من علماء المسلمين ونسبوا ذلك لأنفسهم.

ولذا فقد جاءت هذه الدراسة المتواضعة لتبرز فلسفة الغزالي النقدية في كافة جوانبها الفلسفية والدينية، مع محاولة تأكيد أثرها العظيم على الفكر الإسلامي والعالم.

الفصل الأول

حياة الغزالي وعصره

عاش الغزالي في عصر يموج بمختلف الآراء وشتى النزاعات وكل فريق يزعم أنه الناجي. فشهد عصره الجدل والنقاش، ونشوء الكثير من المدارس الفكرية المتميزة بأغراضها الدعائية (المذهبية والسياسية) وهي إلى جانب هذا مثلت مركز إشعاع علمي بلغت فيه العلوم والمعارف الذروة. فكان علم الكلام بمدارسه المختلفة، وكانت المذاهب المتعددة الدينية والفلسفية، وكان التصوف. وقد اعترف الغزالي أنه خاض غمار هذه جمعاء خوض الجسور، وتفحص كل عقيدة واستكشف أسرار كل طائفة، ولا فرقة ولا مذهب إلا واطلع على غوائله وعلم حاصل ما لديه[1].

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية-مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٦٤

المبحث الأول

المراحل التي مرت بها حياة الغزالي

الإمام الغزالي هو، أبو حامد، حجة الإسلام، زين الدين محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي الشافعي [1]. ولد في الطابران سنة (٤٥٠هـ/١٠٥٩م). وهي إحدى بلدتي طوس، وسمي بـ (الغَزَّالي) لأن أباه كان غزَّالاً يغزل الصوف، وقيل لأن أصله من قرية (غزالة) من قرى طوس[2]. ومرَّت حياته بعدة مراحل يمكن تقسيمها من الناحية الفكرية إلى ثلاثة أدوار: غفلة ويقظة وبحث ثم وصول. ففي دور الغفلة -وهى الفترة التي سبقت شكه- وهذه الفترة يمكن التغاضي عنها كفترة أنتاج عقلي لأن الغزالي كان متعلماً لم يبلغ درجة النضوج الفكري حتى ينتج إنتاجاً عقلياً مستقلاً. أما دور اليقظة والبحث، فهي فترة الشك، وهذه الفترة كانت طويلة المدى، لأنها ابتدأت منذ سن الصبا إلى أن تصوف واهتدى، وفيها ألف الغزالي أغلب مؤلفاته النقدية، وكان يلقى دروساً في مدرسة بغداد في علوم الشريعة. وأخيراً دور الوصول والاهتداء والطمأنينة، وهي الفترة التي اهتدى الغزالي فيها إلى الكشف الصوفي[3]. ويمكن تقسيم حياة الغزالي زمنياً، إلى خمس مراحل هي:

أولاً: مرحلة تربيته على يد أحد المتصوفة (بدايات طلبه للعلم):

نشأ الغزالي في بيت فقير لأب صوفي لا يملك غير حرفته، ولكن كانت لديه رغبة شديدة في تعليم ولديه وتضرع إلى الله أن يرزقه ابناً يجعله فقيهاً وواعظاً، فرزقه

---

(١) ابن خلكان. أبو العباس (١٩٩٤): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار صادر – بيروت ج ٤ ص ٢١٦ .

(٢) الذهبي. شمس الدين (١٩٨٥٩): سير أعلام النبلاء. المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. ط٣، مؤسسة الرسالة ج ١٩ ص ٣٤٣

(٣) دنيا، سليمان (١٩٦٥): الحقيقة فى نظر الغزالى- الناشر: دار المعارف، القاهرة. ص٣١

الله بولدين هما أبو حامد وأخوه أحمد[1]، وحينما حضرته الوفاة عهد إلى صديق له متصوف برعاية ولديه، وأعطاه ما لديه من مال يسير، وأوصاه بتعليمهما وتأديبهما. فاجتهد الرجل في تنفيذ وصية الأب على خير وجه حتى نفد ما تركه لهما أبوهما من المال، وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما، فقال لهما: اعلما أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما، وأنا رجل من الفقر والتجريد لا مال لي فأواسيكما به، وأصلح ما أرى لكما أن تلجئا إلى مدرسة، فإنكما من طلبة العلم فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما"، ففعلا وكان ذلك سبباً في تعلمهما وسعادتهما وعلو درجتهما وكان الغزالي يحكي هذا ويقول: طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا الله[2].

وتتلمذ الغزالي في الفقه على أستاذه أحمد الراذكاني الطوسي، حيث ظهرت عليه في هذه المرحلة آثار النبوغ والذكاء منذ حداثة سنه، وكان مجدًّا وقد أحس في نفسه ميلاً عظيماً للعلم، وتطلع في طلبه إلى مجال أوسع من طوس فارتحل إلى جرجان[3]، ليتصل بأبي القاسم إسماعيل الإسماعيلي، فأخذ عنه التعليقة في الفقه الشافعي. ثم رجع إلى طوس موطنه الأصلي، بادئاً بتدوين ما أملى، وجمع ما تفرق، واسترجاع ما فات والاستعداد لما هو آت[4]. وفي طريق عودته اعترضه العيارون فسرقوا تعليقته، ولذلك قرر تثبيت العلم في صدره بحيث لو قطع عليه الطريق – بعدها- لن يتجرد من علمه. وقد أثرت هذه الحادثة في تطور حياة الغزالي العلمية تأثيراً كبيراً إذ كانت سبباً في حفظه للعلم والرغبة في طلب مزيد منه[5]، وفي استيعابه علوم عصره استيعاباً قائماً على البصر والبصيرة[6].

---

(١) ابن خلكان. أبو العباس (١٩٩٤): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار صادر – بيروت ج١ ص ٩٧

(٢) السبكي، تاج الدين (١٤١٣هـ): طبقات الشافعية الكبرى. المحقق محمود محمد الطناحي عبدالفتاح محمد الحلو. ط٢ هجر للطباعة والنشر والتوزيع. ج ٦ ص ١٩٣

(٣) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ١٩

(٤) الفلسفة الإسلامية في المشرق- د. فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٣٧٨

(٥) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص٢٠

(٦) الفلسفة الإسلامية في المشرق- فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٣٧٦

ثانياً: مرحلة تلمذته على الإمام الجويني مجدد المذهب الأشعري:

لم تقف طموحات الغزالي العملية على ما حصله من علم، فشد الرحال إلى نيسابور (٤٧٣هـ) لطلب العلم على إمام الحرمين الجويني، زعيم فقهاء الشافعية والأشاعرة، واحد أساتذة المدرسة النظامية، ينهل من علمه ويأخذ عنه، حتى برع في الفقه وأصوله، وأصول الدين والمنطق والفلسفة وصار على علم واسع بالخلاف والجدل. وبعد تخرجه ساعد أستاذه في التدريس بالنظامية. وقد اتسمت هذه المرحلة بنزعة تحصيل العلم لا نزعة النظر فيه، لأجل ذلك ضاقت نفسه من كثرة خلافات وصراعات الفقهاء "فلم يطمئن إلى تفريعاتهم وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف، وراح وهو لا يزال شاباً يبدي عدم اطمئنانه إلى أدلة المتفقهين الملفقة[١]، فتشكك في قيمتها، ولعل نشأة شكوك الغزالي في العلم كانت في رحاب إمام الحرمين، فإن هذه الفترة، كانت من أخصب فترات حياته[٢]. وكان الجويني لا يخفي إعجابه به، وغوصه على المعاني الدقيقة واتساع معلوماته، فكان يقول: الغزالي بحر مغدق[٣]، وكان دائم الثناء عليه والمفاخرة به، وقيل أنه ألف المنخول، فرآه أبو المعالي، فقال: دفنتني وأنا حيٌّ، فهلا صبرت الآن، كتابك غطىّ على كتابي[٤].

ثالثاً: اتصاله بنظام الملك السلجوقي وتدريسه في نظامية بغداد:

استقر المقام بالغزالي في نيسابور فترة طويلة حيث تزوج وأنجب، وظل بها حتى توفي شيخه الإمام الجويني عام ٤٧٨هـ فغادرها وهو لم يتجاوز الثامنة والعشرين من عمره، وخرج إلى المعسكر فقصد نظام الملك، الوزير السلجوقي ومؤسس المدرسة النظامية في بغداد، والذي كان معروفاً بتقديره للعلم ورعايته للعلماء، فأقبل عليه وحل منه محلاً عظيماً، وكانت تلك الحضرة محط رحال العلماء، ومقصد الأئمة والفصحاء، فوقعت للغزالي اتفاقات حسنة من الاحتكاك بالأئمة، وملاقاة الخصوم

---

(١) الحلو عبده- "الغزالي"، بين الحكمة، بيروت، الطبعة- ١٩٦٨ ص ١١.

(٢) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص١٠

(٣) طبقات الشافعية ٦/١٩٦

(٤) الذهبي. شمس الدين (١٩٨٥٩): سير أعلام النبلاء. المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. ط ٣، مؤسسة الرسالة. ج١٩ ص ٣٣٥.

اللد، ومناظرة الفحول، ومناقدة الكبار[1]. فأشار عليه نظام الملك بالمسير إلى بغداد للقيام بالتدريس في المدرسة النظامية، فسار إليها سنة ٤٨٤هـ، وكان قد بلغ الرابعة والثلاثين من عمره، وقد استُقبل فيها استقبالاً حافلاً.

واستطاع الغزالي أن يحقق شهرة واسعة وأعجب الخلق حسن كلامه، وكمال فضله، وفصاحة لسانه، ونُكتَهُ الدقيقة، وإشاراته اللطيفة، وأحبُّوه[2]. وكانت له مهابة وجلال في نفوس العامة والخاصة، حتى"علت حشمته ودرجته في بغداد، حتى كانت تغلب حشمته الأكابر والأمراء ودار الخلافة" ونفذت كلمته، وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفُتي والتصنيف، حتى ضُرِبَت به الأمثال وشُدَت إليه الرحال[3]، وناظر عدداً من الأئمة والعلماء وأفحم الخصوم والمنافسين حتى اعترفوا له بالعلم والفضل، فارتفع بذلك ذكره وذاع صيته، وطار اسمه في الآفاق، فصار إمام العراق بعد أن حاز إمامة خراسان. وبلغ الغزالي في تلك الأيام قمة المجد، وأتته الدنيا خاضعة ذليلة، أتته بالمال والشهرة وذيوع الاسم، كما أتته بالجاه ونفوذ الكلمة، واستمتع بذلك كله، ومع ذلك لم ينقطع عن طلب العلم، فطالع العلوم الدقيقة والكتب المصنفة فيها[4]. ورغم انهماكه في تدريس طلابه بنظامية بغداد، فقد صرف الغزالي همته إلى عقد المناظرات، ووجّه جهده لمحاولة التماس الحقيقة التي اختلفت حولها الفرق المسيطرة على الحياة الفكرية في عصره .

رابعاً: مرحلة خروجه من بغداد بعد أزمته الروحية التي تعرض لها (٤٨٨هـ).

بعد أن علا صيت الغزالي في بغداد وبزَّ الأقران وخضع له العلماء والوزراء، وصار مطمع طلاب العلم، وملجأ أهل السنة في الرد على الفلاسفة والباطنية، كان من المنتظر أن يحتفظ الغزالي بمركزه مرفوع الرأس عظيم الجاه، لكن نفسه القلقة لم تسعفه فبلغ مقام الحيرة بين الشهرة وبين نداء الروح، فانهمك في النظر في الفقه

(١) طبقات الشافعية للسبكي ٢٠٥/٦
(٢) طبقات الشافعية ٦/ ١٩٧
(٣) تهافت الفلاسفة - أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص١١
(٤) الإمام الغزالي، صالح الشامي ص ٢٣.

وخلافات أهله فلا يقتنع. وينظر في زاد المتكلمين ومجادلاتهم فلا يرتوي، وينظر في الفلسفة ولا ترضيه. فيهدم ما بناه الفلاسفة وينتقد معاصريه من أهل التعليم الباطنية، وعزف عن الدنيا وأبهتها. واعتقد أن العلوم ستسعفه في الخلاص، ولكن خاب ظنه فشك في العلم، من ناحية القيمة والبرهان فازداد قلقه. فاعتكف بداره ليقرر الرحيل من بغداد طلباً للسعادة واليقين بعدما "كان يحيا قبل أزمته بعقل فيه أخلاط من الشكوك، وقلب فيه اقتباس من الإيمان. وبين العقل المتفلسف والقلب المتدين سار، الغزالي على طريق ممتلئ بالأشواك، ولكنه في لحظة من لحظات التجلي الروحي قطع أسبابه من كل قوة في نفسه، أو فيما حوله، والتجأ إلى الله، التجاء المضطر الذي لا حيلة له[١].

وفي سنة ٤٨٨هـ ترك الغزالي التدريس وخرج من بغداد إلى الحج. ومخافة أن يمنعه الخليفة والأصحاب من الخروج، تظاهر بنية الذهاب إلى مكة وهو ينوي السفر إلى الشام. فدخل دمشق سنة ٤٨٩هـ، وأقام بها أياماً، ومن ثم توجه إلى بيت المقدس فجاور به مدة، ثم عاد إلى دمشق واعتكف، فتزهد ولبس الخرقة، أجاع كبده، وهجر بلاده وأعيى جسده. يقول المقريزي: "وذهب يطوف المشاهد ويزور الترب والمساجد، ويروض نفسه على المجاهدات ويلفها مشاق العبادات، إلى أن لأن له صعبها وسهل بعد ضيق رحبها"[٢]. وبعد اعتكافه مدة بالصومعة الغزالية بدمشق، شد الرحال إلى بيت المقدس، ثم إلى مدينة الخليل لزيارة مقام إبراهيم عليه السلام. فأقام بالشام مدة، وألف في هذه المرحلة، إحياء علوم الدين، والأربعين في أصول الدين. وأما مدة إقامته في دمشق فقال في المنقذ: "ثم دخلت الشام وأقمت فيها قريباً من سنتين.. ثم رحلت منها إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة وأغلق بابها على نفسي .. ودمت على ذلك مقدار عشر سنين"[٣]. وينقل لنا ابن الجوزي بعض آثار هذا التحول فيقول: "عن أبي منصور الرزاز، قال: دخل أبو حامد بغداد، فقومنا ملبوسه ومركوبه خمسمائة دينار، فلما تزهد وسافر، وعاد إلى بغداد، فقومنا ملبوسه بخمسة عشر قيراطاً"[٤].

---

(١) الشرباصي أحمد "الغزالي" ص ٤٠.
(٢) الشرباصي أحمد "الغزالي" ص ٤١
(٣) الغزالي. أبو حامد (ب. ت): المنقذ من الضلال. بقلم: الدكتور عبد الحليم محمود. دار الكتب الحديثة، مصر ص ١٧٧
(٤) الامام الغزالي – ص٤٠ الجوزي

خامساً: عودة الغزالي من عزلته حتى وفاته:

ترك الغزالي دمشق وأخذ يجول في البلاد، فقصد مصر وأقام بالإسكندرية مدة، وواصل بعدها تجواله، إلى نهاية القرن الخامس الهجري، ومن دمشق اتجه إلى بغداد وعقد بها مجلس الوعظ، وحدث بكتاب الإحياء، ثم رجع إلى مدينة طوس ولازم بيته، كما قال في المنقذ: "ثم جذبتني الهمم، ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق إليه. فأثرت العزلة به أيضاً حرصاً على الخلوة، وتصفية القلب للذكر"[١]. ولكن الوزير فخر الدين بن نظام الملك حضر إليه وطلب منه أن يدرس في نظامية نيسابور وألح عليه حتى استجاب له، وأقام في التدريس مدة حتى اغتيل فخر الدين بيد باطني سنة ٥٠٠هـ، فاعتزل الغزالي التدريس، وأقام في بلده طوس، وبنى مدرسة وزاوية بجوار بيته، وعكف على التعليم والتربية. وفي سنة ٥٠٠هـ، كتب الوزير قوام الدين بن نظام الملك، رسالة للغزالي يبين فيها حرص الخليفة على رجوع الغزالي إلي بغداد، ولكنه اعتذر، وبقي في طوس يدرس ويفيد ويربي الطالبين، وألف في هذه المرحلة كتابه المستصفى سنة ٥٠٤هـ. وكان الغزالي لم يتفرغ لدراسة الحديث فأقبل عليه "وكانت خاتمة أمره إقباله على حديث المصطفى ومجالسة أهله، ومطالعة الصحيحين.. واشتغل آخر عمره بسماعها[٢].

وفاته :

قضى الغزالي بقيّة أيامه في عزلة إلى أن توفي يوم الاثنين (١٤ جمادى الآخرة ٥٠٥هـ-١١١١م) عن عمر بلغ خمساً وخمسين عاماً، ودفن بطوس. قال أخوه أحمد: لما كان يوم الاثنين وقت الصبح توضأ أخي أبو حامد، وصلى، وقال: عليّ بالكفن، فأخذه وقبّله، وتركه على عينيه، وقال: سمعاً وطاعة للدخول على الملك، ثم مّد رجليه، واستقبل القبلة ومات قبل الإسفار، ورثاه الأبيوري الشاعر المشهور قائلاً:

مضى وأعظم مفقود فُجعتُ به   من لا نظير له في الناس يخلفه[٣]

(١) المنقذ من الضلال، ص ١٧٧

(٢) سير أعلام النبلاء، ٣٢٥/١٩

(٣) وفيات الأعيان، ج٤ ص ٢١٩

وقد تخيل الدكتور سليمان دنيا الغزالي وهو يتخلّصُ من هذا العالم الفاني، وهو يقول: "إنني أضع روحي بين يدي الله، وليُدفَنْ جسدي في طي الخفاء، أما اسمي فإني باعثٌ به إلى الأجيال وإلى سائر الأمم"[1]. وآخر كلام خَتَمَ به الغزالي حياتَه، وهو يجود بنفسه: "عليك بالإخلاص" ولم يزل يُكرِّرُها حتى مات[2]. وقيل إن كتاب إحياء علوم الدين يتلخّصُ في كلمة واحدة هي: الإخلاص.

(١) ميزان العمل، تحقيق: د. سليمان دنيا، ص٧.

(٢) وفيات الأعيان (١٦/٢١٥).

المبحث الثاني

الحالة العلمية والسياسية في عصر الغزالي

عاش الغزالي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، أي في العصر الذي يسميه المؤرخون: العصر العباسي الثالث، والواقع من سنة ٣٣٤-٤٧٤هـ وفي الفترة التي تليها[١]. حيث شب في وسط إسلامي يموج بمختلف الآراء وشتى النزعات، وكل فريق يزعم أنه الناجي، وكل حزب بما لديهم فرحون[٢]. وقد صور الغزالي عصره الذي كان يعيش فيه ووصفه بأنه عصر اختلاف الخلق في الأديان والملل وعصر اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الخلق وتباين الطرق. فهو عصر، مزدحم بمشكلاته الدينية والفكرية. وكانت تعاليم المذاهب والفرق القائمة على التقليد، تمثل مشكلة كبيرة لعصره، فكان طبيعياً أن يقوم الغزالي بدوره الإيجابي بالبحث عن الحقيقة[٣]. وقد دفع الغزالي إلى أن يبدأ تفكيره العلمي في وقت مبكر عما يتوقع من نظرائه: عاملان، **أحدهما**: محيط علمي يضطرب بمختلف الآراء وشتى النظرات. **وثانيهما**: شعور الغزالي المرهف، ويقظته الفكرية الفطرية، ونفرته من الزيف والباطل، وتعشقه للحق والصواب.

أولا: الحياة السياسية:

في هذا العصر انقرض السلطان العربي في بغداد أو كاد ينقرض، وكانت إسبانيا ثائرة ضد حكامها المسلمين، وبطرس الناسك يحرض الناس على الحروب الصليبية، وانقسم الناس إلى شيعة وسنة على أسس دينية وسياسية، وتشعبت الدولة الإسلامية

---

(١) انظر الدولة العباسية. الشيخ محمد الخضري بك، محمد العثماني. ص٤١٦ . دار القلم بيروت ط١ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

(٢) ميزان العمل للإمام الغزالي- حققه وقدم له- الدكتور سليمان ص ٩

(٣) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة- السيد محمد عقيل المهدلي، ص١٢٧

العظمى الموحدة إلى دويلات هنا وهناك، اختلفت على نفسها، وجعل الله بأسهم بينهم، يحارب بعضهم بعضاً، لا تقوى إحداها إلا على حساب ضعف أختها، ولا تنهض منها دويلة إلى الأخذ بأسباب القوة والعزة إلا لتذل جارة لها[١]. فظهرت دويلات في دمشق والموصل وسوأهما، واستمرت علاقات الشك والريبة والطمع تحكم تلك الدويلات. وكان لتدخَل الحاشية والنساء في شؤون الدولة، وتنازع الأتراك على السلطة، وثورات العلويين، الزنج، والقرامطة، أثر كبير في تدهور الأوضاع السياسية وإضعاف السلطة المركزية للدولة[٢]، فضعفت الخلافة العباسية التي اقتصر أمرها على السلطة الروحية، وأخذت تتدحرج نحو الهاوية نتيجة الصراع بين دولة بني بويه الباطنية، ودولة السلاجقة السنية وانتهى الصراع بانتصار السلاجقة بقيادة طغرل بك الذي دخل بغداد سنة ٤٤٧هـ، ومثل إمام الخليفة العباسي القائم بأمر الله فمنحه لقب السلطان. وبذلك زال مُلْك بني بويه من العراق وغيره، وبدأ العهد السلجوقي[٣].

ومع بداية هذا العهد وُلِدَ الإمام الغزالي الذي وجد نفسه يعمل في جو سياسي مضطرب، حيث أصبحت السلطة الفعلية في يد السلاجقة، واقتصر أمر الخلافة العباسية على السلطة الروحية[٤]. فكان هناك الخليفة الذي لا يملك في الحكم إلا الخطابة باسمه على المنابر، وإلى جانبه السلطان السلجوقي الذي يسيطر هو أو وزراؤه على الجيش والسياسة، وفي يدهم القدرة لا على تنفيذ قراراتهم فحسب بل على عزل الخليفة إن شاءوا[٥] مما انعكس على الجماهير الذين كانوا يتعرضون للإيذاء والنهب والتفكك الاقتصادي والاجتماعي.

ثانيا: ظهور دعوة الباطنية وانتشارها وبدء الاحتلال الصليبي لبلاد المسلمين.

في هذا العصر أيضاً أنتشر دعاة الباطنية في غرب العالم الإسلامي وشرقه، وأخذوا يدعون إلى إسقاط الإمارات السنية وعلى رأسها الخلافة العباسية، وقد استطاعوا إفساد عقائد الأمة وإثارة الفتن والقلاقل، ومضوا يغتالون الشخصيات السنية

---

(١) كتاب أبو حامد المفكر الثائر، ص٣٦

(٢) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص٥- ٦

(٣) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص٨

(٤) سيرة الغزالي، عبد الكريم عثمان ص ٢٥ وما بعدها / دار الفكر / دمشق

(٥) دور الغزالي في الفكر- حسن الفاتح قريب الله- مطبعة الأمانة – مصر -١٩٧٨ ص٩

المعادية لهم، فقتلوا مئات القادة من الوزراء والعلماء والسلاطين، ومنهم الوزير نظام الملك السلجوقي الذي قتل سنة ٤٨٥هـ. واغتالوا الوزير فخر الملك سنة ٥٠٠هـ، مما فرض جواً ارهابياً عاماً لم يأمن الناس فيه، على حياتهم وقد انقسم الناس بفعل هذا الجو فريقين: فريق جاهرهم بالعداء فلم يعد يجسر ولو كان أميراً على الخروج من منزله حاسراً، بل كان يلبس تحت ثيابه درعاً، وفريق سالمهم فلم يعد يأمن أن ينسبه الآخرون إلى الارتكاس[١].

وحينما كان الباطنية يعيثون في الأرض فساداً يقتلون أركان دولة الإسلام من علماء وأمراء وصلحاء، كانت الحملات الصليبية تنشر وباءها في بلاد الإسلام، وكأنما كان الفريقان على ميعاد[٢]. حيث استغل الصليبيون حالة الوهن والضعف هذه، فأغاروا على البلاد، وفتكوا بالعباد، ودخل أميري حلب ودمشق في طاعة الصليبيين وأديا الجزية لهم، وسقطت أنطاكية ثم بيت المقدس عام ٤٩٢ هـ/١٠٩٨م. واقترف الصليبيون المذابح الوحشية في كل مدينة أو قرية دخلوها، فيما كان السلاطين والأمراء لاهين في منازعاتهم وخصوماتهم، وفيما كانت الجماهير مشغولة بشؤونها الصغيرة وقضاياها التافهة.

ثالثاً: الصراع الطائفي والمذهبي:

شهد القرن الخامس الهجري ذروة الاختلاف بين الطوائف الإسلامية خاصة السنة والشيعة، أي بين الدولتين العباسية في بغداد، والفاطمية في القاهرة، كذلك الصراع داخل المذاهب السنية ذاتها، وظهرت تيارات فكرية متأثرة بالمعارف اليونانية والفارسية والهندية. وكانت بغداد على الأخص مركزاً لمعظم المشاحنات والنزاعات. وهكذا كان عصر الغزالي عصر يموج بمختلف الآراء وشتى النزاعات وكل فريق يزعم أنه الناجي، فشهد عصره الجدل والنقاش، والمجادلات العقلية، والخلافات الفقهية، والمناظرات الكلامية، والمحاورات الفلسفية والعصبيات المذهبية والنزاعات

(١) دور الغزالي في الفكر- حسن الفاتح قريب الله- مطبعة الأمانة – مصر -١٩٧٨ ص١٢
(٢) السيوطي. جلال الدين(٢٠٠٤): تاريخ الخلفاء. المحقق: حمدي الدمرداش. ط١ مكتبة نزار مصطفى الباز، ص٣٠٤

الإلحادية، والأهواء السياسية. فالأشاعرة يكفرون ويزندقون الشيعة من جانب، والمعتزلة، والفلاسفة، من جانب آخر. ويكفر أو يزندق الحنابلة الشافعية من جانب وسائر أتباع المذاهب الأخرى من جانب آخر[1]. وقد كادت أحياناً تتبع التكفير خسارات مادية ودموية، بعضها بتشجيع الحكام وبعضها الآخر بتشجيع الجو العام. ولم يكن وقتها يأمن العالم على نفسه من أن يتهم بالميول إلى الباطنية فيقتل، وبالتبعية لمذهب خاص فيعاقب بالحبس، أو بالطرد، أو بالرجم، أو بالصلب أو القتل، أو على الأقل الهجر، حتى قد يلزم بيته ربما خمسين عاماً لا يجرؤ على الظهور. وقد حدث في هذه الفترة (الانقلاب الأشعري) على المعتزلة، مع تولي نظام الملك الوزارة في الدولة السلجوقية خلفاً للوزير أبي مضر الكندري الذي كان حنفياً معتزلياً[2]. فتبنى نظام الملك المذهب الشافعي، وأنشأ لتدريسهما المدارس المختلفة في بغداد وغيرها، وأودع في هذه المدارس نفائس الكتب، وكان يشترط في بعض المدارس أنها وقف على أصحاب الشافعي أصلاً وفرعاً[3]. من هنا دخل أشياع هذين المذهبين في صراع مذهبي، استنفد جهود الجميع في ميادين لا طائل تحتها، وقسم الأمة إلى فرق متناحرة متنافرة، ودحر قضاياها الرئيسية إلى هوامش اهتمامات هذه المذاهب والفرق[4].

رابعاً: الحياة الاجتماعية:

فسدت الحياة الاجتماعية نتيجة لانهيار وحدة العقيدة في الحياة الفكرية، كما أنهار مفهوم الأمة الإسلامية، وحلّت محلّه مفهومات العصبية والإقليمية والعشائرية والمذهبية، وانصرف الناس إلى الانشغال بقضاياهم اليومية الصغيرة التي تدور حول الغذاء والكساء والمأوى، والتنافس في التجارات واللهو وتلبية الشهوات. وأنتشر النفاق والوصولية وسقطت الأخلاق وانهارت القيم، وصار الحديث عن المثل العليا

---

(١) ابن خلدون: العبر ج٣ ص ٥٨٥

(٢) الجابري محمد عابد "تكوين العقل العربي"، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ١٩٩١ طبعة خاصة بالمغرب ص ٢٨٢

(٣) دور الغزالي في الفكر- حسن الفاتح قريب الله- مطبعة الأمانة – مصر -١٩٧٨ ص١٣

(٤) انظر كتاب هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس. د. ماجد عرسان الكيلاني. ص ٣٩-٤٠. دار القلم، دبي، ط٤، ٢٠٠٥م .

أو القضايا العامة، إما وسيلة ثقافية يتكسب بها الخطباء والوعاظ، أو مثاليات وخيالات يستخف بها الكثيرون. وقد وصف المؤرخ أبو شامة ناس تلك الفترة فقال: "كانوا كالجاهلية، هم أحدهم بطنه وفرجه، لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً"[1].
وظهرت وسائل الكسب غير المشروع، فالدولة تفننت في أنواع الضرائب والابتزاز، والحجاج كانوا يدفعون الكثير للبلد الذي يمرون فيه. وقد أثرى القائمون على أمور الإدارة أثراءً يفوق التصور، واقتفى الجند آثار الأمراء والوزراء فكانوا، إذا ما نشبت الفتن بين الأمراء والسلاطين والملوك، يستغلون الفرصة، وينهبون المدن والمحلات التجارية والبيوت، وتفنن التجار في رفع الأسعار، خاصة خلال ندرة الأقوات والحاجات، فعانت الجماهير من ضروب الجوع مالا يمكن تصوره ولا تصديقه، وتكاثرت المصائب والفقر والأمراض.

خامساً: الحالة العلمية والفكرية:

مع كل ما ذكرناه سابقاً، كانت هذه الحقبة الزمنية تتسم بنهضة علمية شاملة، ولهذا "يعتبر العصر الذى ظهر فيه الإمام أبو حامد الغزالي أزهى العصور الإسلامية وأحفلها بالعلم والتأليف والإنتاج، حيث انتهت إليه صفوة الدراسات الإسلامية، في القرآن وتفسيره وقراءاته ولغته وألفاظه، وأسلوبه، ووجوه إعجازه، وسائر علومه وفنونه[2]. كما ازدهرت فيه الدراسات الإسلامية في التفسير والحديث والأصول والفقه والفلسفة والمنطق، بفضل تلاقي حضارات الأمم المختلفة، اليونان والفرس والهنود والرومان. وكان من طبيعة وجود هذه العوامل الثقافية المختلفة المتعارضة في كثير من الأحيان، أن ظهر على هذا العصر طابع الإسراف في التفكير، وجموح الخيال، بل لقد انقلبت وجوه الإسراف إلى بلبلة عجيبة وعرض عجيب للملل والنحل والمذاهب[3]. فقد كان عصراً يموج بتيارات الفكر، ويفيض بمنابع العلوم والمعارف الإنسانية من ثمرات العقل وتجارب الحس. وامتلأت حقائب تاريخه بمئات من الطرق

---

(١) هكذا ظهر جيل صلاح الدين، ص٨٤
(٢) كتاب أبو حامد الغزالي المفكر الثائر- محمد صادق عرجون- الدار القومية للطباعة والنشر - مصر ص٤
(٣) سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه – عبد الكريم العثمان – دار الفكر – دمشق ص٣٠

والمذاهب الدينية والفلسفية. وازدهرت المناهج الفلسفية حيث سيطرت آراء الفلاسفة وفي مقدمتهم الفارابي وابن سينا، واكتملت فيها أيضاً معالم الطريق الصوفي[١].

وكانت عواصم الخلافة في الشرق والغرب ميدانا تصول فيه فحول العلماء، وزعماء الأفكار ودعاة الفرق المختلفة في محافل المناظرات والجدل، وحلقات الدرس في دور العلم ومعاهده، وفي المساجد ومجامع ذوي السلطان من الخلفاء والوزراء ممن يحبون مدارسة العلم تمدحاً به ومباهاة لمنافسة المتنافسين[٢]. وقد امتلأ عصر الغزالي بالنابغين في العلوم المختلفة، كما امتاز هذا العصر بتكوّن مكتبة إسلامية حافلة بالمراجع القيمة، وبتنافس الأمرأء والعلية من القوم في إقامة دور للعلم تكون ملاذا لأهله: تلاميذاً وشيوخاً. كما نضجت الثمار العلمية في ذلك العصر بفعل التنافس والتباري الذي ساد الأمارات الإسلامية المختلفة[٣]. وقد كان للسلاجقة دوراً كبيراً في هذه النهضة، فقد قاموا بإنشاء المدارس ودور العلم في كل مكان وصل إليه سلطانهم. واعتنوا بالمدرسين والباحثين عناية فائقة وأجزلوا لهم العطاء، وكانوا يرون أن العلم من أهم الأسلحة التي تتسلح بها الأمة لتصد أي عدوان يأتيها من الكائدين لها[٤].

---

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص٨٢

(٢) كتاب أبو حامد المفكر الثائر ص٣٦

(٣) أحمد امين: ظهر الإسلام ج ٩ ص٢.

(٤) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين ص٨

المبحث الثالث
مؤلفات الغزالي وبيئته العلمية

في هذا العصر المليء بالأحداث ولد الغزالي ونشأ وترعرع، ولما اشتد عوده عزم على أن يشق له طريقاً وسط هذه الأحداث، ويترك بصماته العلمية في حياة الناس. وقد تركت هذه البيئة علامات في فكر ونتاج الغزالي، فانكب على القراءة والبحث والتأليف، فألف ما يزيد عن سبعين مؤلفاً في علوم الدين والفلسفة. والغزالي لم يكن على غرار من عاصره أو جاء بعده من العلماء، في التوجه إلى اختصاص علمي واحد، بل إنك لتنظر، فتجد اسمه يلمع في كل قائمة تضم أسماء ذوي الاختصاص في أي من العلوم الإسلامية والعقلية، فهو الاسم الوحيد الذي يتكرر في تلك القوائم كلها! فهو "كالنحلة التي تأكل من كل الثمرات وتتغذى من مختلف الأزهار في مختلف الزروع والأشجار ليخرج بعد ذلك من بطنها شراباً مختلف ألوانه". وقد عكف الناس على كتبه قديماً وحديثاً لما عرفوه عن مصنفها من علو المكانة، ولما وجدوا فيها من الفائدة المحققة، وتأثروا بها، فكانت فتحاً جديداً في تاريخ الحياتين الفكرية والروحية في الإسلام[(١)].

أولاً: الترتيب الزمني لمؤلفات الغزالي

كان الغزالي من أكثر كتاب العالم أنتاجاً، وتنوعاً، لذلك وصفه أحدهم بأمير الكتاب فقال "محمد بن عبد الله أمير الأنبياء، ومحمد بن ادريس الشافعي أمير الإيمان، ومحمد بن حامد الغزالي أمير الكتاب". ويختلف الباحثون القدامى والجُدُد في عدد الكتب التي وضعها الغزالي وأسمائها وصحة نسبتها إليه، وقد أوصل بعض

---

(١) محاضرات في التصوف الإسلامي- دكتور أبو الوفا الغنيمـي التفتازاني- معهد الدراسات الإسلامية - ص١٢٤

المؤلفين كتب الغزالي إلى حوالي ٣٠٠ كتاب[١]. وعد السبكي في الطبقات ما يقرب من ستين كتاباً، بينما عد الزبيدي في إتحاف السادة ما يقرب من ثمانين كتاباً ورسالة، وكان موييس موييج أول من دوّن آثار الغزالي، تدويناً دقيقاً ومفصلاً وصنفها إلى ٣٨٩ عنواناً[٢]. وتمتاز مصنَّفات الإمام الغزالي بالكثرة من حيث الكم، والأهمية والعمق من حيث الكيف، وقد اعتنى العديد من الباحثين وعلى رأسهم الدكتور عبد الرحمن بدوى بعمل ببليوجرافيا خاصة عن مؤلفات الغزالي، وخلص إلى قائمة بالكتب المقطوعة بصحَة نسبها إلى الغزالي. وقسم كتبه إلى سبعة أقسام وهي: كتب المقطوع بصحة نسبتها إلى الغزالي، وكتب يدور الشك في صحة نسبتها إليه، وكتب من المرجح أنها ليست له، وكتب أفردت بعناوين مستقلة، وكتب وردت بعناوين متغيرة. ثم كتب منحولة، وأخرى كتب مجهولة الحقيقة، وأخيراً مخطوطات موجودة ومنسوبة إلى الغزالي[٣]. وقد قسم بويج حياة الغزالي إلى خمس فترات، وهذا إيجاز للترتيب الزمني لمؤلفات الغزالي المقطوع بصحة نسبتها إليه، حسب تاريخ تأليفها وموضوعها.

المرحلة الأولى (٤٦٥هـ-٤٧٨هـ): التعليقة في فروع المذهب في الفقه- المنخول من تعليق الأصول، وهو أول كتاب ألفه في الأصول.

المرحلة الثانية (٤٧٨هـ - ٤٨٨هـ): كانت هذه الفترة أكثر فترات حياة الغزالي أنتاجا فكتب **في الفقه**: البسيط في المذهب (مخطوط)، الوسيط في المذهب، الوجيز في الفقه، خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر(مخطوط)، فتوى لابن تاشفين، الفتوى اليزيدية (في حكم من كفر يزيد بن معاوية)، غاية الغور في دراية الدور **أصول الفقه**: المبادئ والغايات، شفاء الغليل في الشبه والمخيل ومسالك التعليل، مفصل الخلاف (مفقود). **في المناظرة والخلاف**: المنتحل في علم الجدل، مأخذ الخلاف، تحصين المأخذ. **في الفلسفة والمنطق**: مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، معيار العلم، الاقتصاد في الاعتقاد، معيار العقول، محك النظر، ميزان العمل. **الأديان والفرق:** فضائح الباطنية، حجة الحق، الرسالة القدسية، المعارف العقلية والأسرار الإلهية، قواعد العقائد[٤].

---

(١) سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه – عبد الكريم العثمان – دار الفكر – دمشق، ص٣٥

(٢) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص١٤

(٣) مؤلفات الغزالي – د. عبد الرحمن بدوي - دار القلم - بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.

(٤) انظر المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقيل المهدلي، ص ٧١

المرحلة الثالثة (٤٨٨هـ - ٤٩٩هـ): وكتب هذه المرحلة كثيرة أهمها، إحياء علوم الدين.

المرحلة الرابعة (٤٩٩هـ-٥٠٣هـ): المنقذ من الضلال في الفلسفة، والمستصفى في علم الأصول.

السنوات الأخيرة (٥٠٣هـ-٥٠٥هـ): منهاج العابدين في الزهد والأخلاق والعبادات، وإلجام العوام عن علم الكلام، وهو آخر كتبه التي ألفها ٥٠٥هـ(١).

وهناك كتب أخرى كثيرة للغزالي في مجالات مختلفة مثل:

في الأديان والفرق: القول الجميل في الرد على من غير الانجيل، الرد الجميل على إلهية عيسى بصريح الانجيل، مفصل الخلاف (مفقود).

في التصوف والأخلاق والتربية: بداية الهداية، ميزان العمل، معراج السالكين، أيها الولد، التبر المسبوك في نصيحة الملوك.

في التفسير: تفسير ياقوت، التأويل في تفسير التنزيل (مفقود).

في الفقه: غور الدور في المسألة السريجية، الفتاوى.

في أصول الفقه: تهذيب الأصول (مفقود)، أساس القياس، حقيقة القولين (مخطوط)، كتاب في مسألة (تصويب المجتهدين) (مفقود)، المكنون في علم الأصول (مفقود).

علم الكلام والعقيدة: كيمياء السعادة، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، الأربعين في أصول الدين، معارج القدس في معرفة النفس، القسطاس المستقيم، جواهر القرآن، القانون الكلي في التأويل، الدرج المرقوم بالجداول (مفقود)، المنتخل في علم الجدل، الحكمة في مخلوقات الله.

---

(١) أبو حامد الغزالي والتصوف، عبد الرحمن دمشقية ص ٣٥ إلى ٤٠.

ثانياً: الدس على الغزالي

أغنى الإمام الغزالي الثقافة العربية بآثاره وتفكيره وبيانه. فقد نسبت اليه مئات الكتب والرسائل ولكن المعروف منها يزيد على المائتين[١]. وقد وضع د. عبد الرحمن بدوي كتاباً عن مؤلفات الغزالي، قطع فيه بصحة نسبة ٦٩ كتاباً إليه، وأشار إلى أن هناك كتباً أخرى نُسِبَت له، ومن المرجح أنها ليست له، وهي كتب في السحر والطلسمات والعلوم الخفية، وهناك كتب يدور الشك حول صحة نسبتها إليه، كذلك فقد أخذت أقسام من كتب أبي حامد وأفردت كتباً مستقلة[٢]. كما وضع جميل صليبا وكامل عياد لائحة بمؤلفات الغزالي، ضمت ٢٢٨ كتاباً ورسالة ما بين مطبوع ومخطوط ومفقود، عَدَا الكتب المشكوك في صحة نسبتها إليه[٣]. وقد نبه معظم من ترجم للغزالي، إلى أن ثمة كتابين يُنسبان إليه ويُقحم ذكرهما في قائمة مؤلفاته وهما، السر المكتوم، والمضمون به على غير أهله. والواقع أنهما ليسا للإمام الغزالي، بل وضعا عليه، ودُسا بين مؤلفاته بفعل طائفة من الزنادقة، كان هدفهم نشر أفكارهم الزائفة بين الناس. ودليل ذلك إن معظم ما يدور عليه مضمون كتاب التهافت، ليس إلا تحطيماً وتمزيقاً لما أثبته أولئك الزنادقة في هذين الكتابين اللذين دسوهما عليه[٤]. وقد علق د. بدوي على عملية الدس بقوله: لقد فطر الناس، على أن ينسبوا جلائل الأعمال إلى من يظفرون بالشهرة والمجد، ولو لم يكن هم أصحابها. لهذا نسب للغزالي كما نسب لأرسطو، حشد هائل من المؤلفات، مما ألقى على المؤرخين مئونة شاقة، للتمييز بين الصحيح منها والمنحول[٥].

---

(١) ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده- دمشق ٢٧-٣١-مارس ١٩٦١- مهرجان الغزالي في دمشق - ص١٤

(٢) راجع مؤلفات الغزالي. د . عبد الرحمن بدوي . دار القلم، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م .

(٣) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص١٤

(٤) الإمام الغزالي ذو فكر منهجيّ فذّ واختصاصات علميّة شتّى-د.محمد سعيد رمضان البوطي- مجلة التراث العربي -مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد ٢٢ - السنة السادسة - كانون الثاني "يناير" ١٩٨٦ - جمادى الأولى ١٤٠٦هـ.

(٥) عبد الرحمان بدوي. مؤلفات الغزالي ١٩٧٧ ص٩

ثالثاً: الغزالي ومنهجه في التأليف

اي قارئ لكتب الغزالي سيلاحظ عدة ظواهر منهجية في مقدمات كتبه، بكيفية تحديده لموضوع الكتاب وبيان الغاية من تأليفه، وذكر ظروف تأليفه، وهندسة بنائه، مع ما يُراوده من إحساس بقيمة ما أتى به من إبداع فيما لم يُسبقْ إليه في مجاله. وقد استخدم الغزالي في بحوثه وكتاباته وسائل علمية على درجة كبيرة من الأهمية فاستعان بالملاحظة والتأمل الباطني والتجربة واستبصار الناس، والاستشهاد بالسلف وكان ملماً بكل أطراف بحثه عالماً بخفايا مشكلاته[1]. ويمكن تسجيل بعض الملاحظات على منهج الغزالي في التأليف:

١-كان للشك المبكر الذى اعترى الغزالي، تأثير كبير في تنظيم حياته العلمية، فقد حصر الحق من خلال الفرق الموجودة في عهده، ثم نظر فيها وألف وصنف. إلا أن هذا الشك الذى أنتهجه الغزالي مبكراً مع عدم توقفه عن التصنيف والتأليف طوال رحلته الفكرية، جعل هناك آراء كثيرة له تبدو متعارضة[2]. فقد ظلت عادة الكتابة عنده قوية، لم يطرأ عليها فتور، حتى في الوقت الذى اعتزل فيه العالَم، ليمارس التصوف.

٢ - حدد الإمام الغزالي منطلقاته الفكرية في مجالات التأليف في تضعيف كتبه ورسائله، وفي بعض مقدماته. واتسمت مصنفاته وبملاحظة عامة بشيء من التكرار، فالشاهد أو المثال تجده في كتب متعددة له بنصه وصياغته، وأحياناً يتجاوز التكرار إلى فصل بتمامه، فمثلاً الفصل الذى عقده في الإحياء لبيان معنى الروح والنفس، هو نفسه في معارج القدس. ويمكن أيضاً، ملاحظة كثرة الإحالة على كتاباته الأخرى، فلا يكاد الغزالي يدع مناسبة لكتاب من كتبه تمر، دون أن يشير فيها إلى ذلك الكتاب، ويحيل عليه، وهذه الإحالة تدلنا على أن الغزالي لم يهمل شيئاً من كتبه، ولم يرجع عن شيء مما جاء فيها، حتى تلك التي ألفها قبل اهتدائه إلى نظرية الكشف الصوفية[3] كما كانت لدى الغزالي قدرة على توليد الأفكار والآراء الجديدة من الأفكار السابقة، وعلى

---

(١) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر – ص١٥- حسن الساعاتي في بحثه بمهرجان الغزالي بدمشق عام ١٩٦١ بعنوان "المنهج الوضعي عند الغزالي" ص ٤٤٣-٤٤٨ باختصار.

(٢) سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، ص ٧٦

(٣) سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، ص ٦٨-٧١

أن يطور الأفكار المكررة ويكسبها معانى جديدة، ويوظفها توظيفاً غير مسبوق(١).

٣-تميز الغزالي بغزارة أنتاجه وتنوعه واتساع باعه في ميادين العلوم المختلفة، إلى درجة العمق والإتقان لكل منها، مما يسر له دعم آرائه وأفكاره، أياً كانت، بالحجة العلمية المقنعة(٢). ولهذا اعتبر الغزالي أحد الأئمة في التصنيف كما وصفه بذلك محمد بن الحسن الواسطي "إمام المصنفين، أو أمير الكتاب، كما سيصفه لاحقاً المستشرق الأمريكي صمويل زويمر(٣). وقيل عنه، لو كان بعد النبي نبياً لكان الغزالي، وقد استند هذا الحكم ليس إلى شخصيته الفريدة ومثالها الأخلاقي – الصوفي، بل وإلى إبداعه الفكري بحيث تحولت بعض كتاباته إلى معجزة، كما قال النووي: لو كان الغزالي نبياً لكانت معجزته الوجيز! في حين جرى تصوير (الإحياء) بعبارة : كاد الإحياء أن يكون قرآناً!(٤).

٤-منهجُه أنضجه البحثُ، وصقَلَه التفكير، وكان يتمتع بالفكر المنهجي الدقيق، الملازم له في كل ما يكتب ويبحث فيه، أياً كان الموضوع أو العلم الذي يعالجه. كما أن فكره المنهجي من البساطة في العرض واليسر في الفهم، بحيث يفهمها، بل يتذوقها ويتفاعل معها كل من أوتي نصيباً من الثقافة والفهم(٥). وأسلوب الغزالي غير غامض، وأفكاره واضحة جلية، تقرأ فلا يخفى عليك شيء مما يريد أن يقول، وإن كان قد يعتريه شيء من الضعف أحياناً نتيجة أنه كان يؤلف على جناح السفر"(٦).

٥-يتسم منهج تصنيف الغزالي بالتحليل الدقيق، فإنك لا تكاد تقرأ له بحثاً في أي من العلوم العقلية أو النقلية، إلا وتجده يسير بك في تحليل هذا البحث ودراسته، من خلال منهج دقيق. فهو يبدأ بتفتيت كل المسألة إلى أجزائها، ثم يضع تلك الأجزاء أو

---

(١) أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص ١٣).
(٢) الإمام الغزالي ذو فكر منهجيّ فذّ واختصاصات علميّة شتّى-د.محمد سعيد البوطي- مجلة التراث العربي-دمشق العدد ٢٢ - السنة السادسة -يناير ١٩٨٦
(٣) ابو حامد الغزالى ومنهجه في التأليف – عباس ارحيله ص، ٣٨- ٤٠.
(٤) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص١٧
(٥) الإمام الغزالي ذو فكر منهجيّ فذّ واختصاصات علميّة شتّى-د.محمد سعيد البوطي- مجلة التراث العربي-دمشق العدد ٢٢ - السنة السادسة -يناير ١٩٨٦
(٦) سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، ص ٧١- ٧٢.

الجزئيات تحت مجهر السبر والتقسيم، ويُخضعها جميعاً لاستقراء الاحتمالات العقلية كاملة، ثم ينقد تلك الاحتمالات واحداً إثر آخر، إلى أن يوصله منهج السبر العقلي، وطريقة الطرح والإسقاط، إلى مكمن الحق ومنبعه بين تلك الاحتمالات. فيمعن عندئذ في تجليته وصقله باستخراج البراهين العلمية المتفقة مع الموضوع وطبيعته. ثم لا يتركه إلا وقد حصّنه في سور من القناعة العلمية وفي كسوة من البيان الرائع، والأسلوب المبسّط الأخّاذ! وليست هذه طريقته في تحقيق القضايا العقلية أو العلوم الفلسفية، بل ذلك هو شأنه حتى في عرض موضوعاته الإيمانية ووصاياه ومواعظه الصوفية"[١].

٦ – أهم ما تميزت به أعمال الغزالي طريقته المنهجية في وضع تصاميم كتبه، ونظم براهينها، ودقته المتناهية في بناء محتوياتها، وتأتي في العادة تمهيدات تُبرز ما يستشكل عليه من قضايا بطريقة تُقرّب ما يريد أن يعرض له في كتابه. وقد كانت له خطة تصنيف واضحة في كتبه. وهو يتجه عادة اتجاهاً منهجياً صارماً في التصنيف، ويبنى كتبه على نحو منطقي منظم[٢]، فيقسم المادة العلمية للكتاب ككل إلى أقسام رئيسية، يسميها أرباعاً أو أقساما أو أقطاباً أو أبواباً أو غير ذلك، ثم يتفرع من التقسيم الرئيسي تصنيفات وتفريعات أخرى تندرج تحتها، ويتنوع في تسميتها إلى حد ما بين فصول وأنماط وأصناف ونحو ذلك، وتكاد تكون هذه سمة أساسية وغالبة في منهج تصنيف الغزالي، كما فعل في تقسيمه لموضوعات كتابه إحياء علوم الدين.

٧- في بعض الأحيان ربما يخص الغزالي بعض رسائله بمنهج خاص في التصنيف يديره حول مشكلة أو مسألة بعينها ويبنى تصنيفه عليها، كما فعل في مشكلة المتشابه حيث صنف من أجلها (إلجام العوام)، وكمشكاة الأنوار[٣]. وهناك أيضاً منهج التصنيف الحوارى الذي اتبعه الغزالي في القسطاس المستقيم متجاوزاً خطة التصنيف التقليدية في الدراسات المنطقية. فالكتاب كله حديث سمر يتوجه به الغزالي

---

(١) الإمام الغزالي ذو فكر منهجيّ فذّ واختصاصات علميّة شتّى-د.محمد سعيد البوطي- مجلة التراث العربي-دمشق العدد ٢٢ – السنة السادسة -يناير ١٩٨٦

(٢) جرت عادة الغزالى على هذا إلى الدرجة التى جعلت بعض الباحثين، يجعلون ذلك ضمن معايير الفصل فى مدى صحة ما نسب إليه من مؤلفات، راجع: أ/د عبد الرحمن بدوى، مؤلفات الغزالى ص ١١

(٣) عامر النجار، نظرات فى فكر الغزالى، ص ٤٣- ٦٦

لمن يريد أن يستمع إلى أسماره، وبهذا المنهج في التصنيف يكسر الغزالي حاجزاً نفسياً ربما يكون قائماً بين موضوعه وقارئه(١). وقد يترك هذه المنطقية الصارمة في الخطة، ويسير بطريقة تبدو أكثر سلاسة وتلقائية، كما في فعل في ميزان العمل، والذى ألفه في أخريات أيامه(٢).

٨-تتميز تأليفات الغزالي بالانضباط وفق منهج منطقي منظم. وكشف الغزالي في مقدماته أرقى صورة لمنهجية التأليف في تاريخ التراث الإسلامي، وأوضح بمهارة فكرية كيف تُرسَمُ خطةُ البحث، وينسجمُ التصميم مع الغاية منه، وتتفاعل عناصر التصميم في الإحاطة بجوانب الموضوع. ويلاحظ أنه استوعب ما يُراد من ديباجة الكتاب، وأتى في مقدماته بأهم ما يُفيد في بناء مناهج التأليف دون غموض أو ادعاء. وهناك بعض الظواهر المعتادة في مقدمة كتبه، وخاصة ديباجة الكتاب ودعاء الختم فيه وكانت له مهارة في تحديد موضوع الكتاب بطريقة واضحة ودقيقة ومختصرة، مع العناية بظروف تأليفه وهندسة بنائه، بصورة تجعل القارئ يُدرك موضوع الكتاب دون عناء. ومع إعجابه بكتبه وشعوره بالتَّمَيُّز بمنهجه في تأليفها، تراه – أحياناً - يُشير إلى أعمال السابقين دون نقد أو تجريح، وقد بلغت جودة كتب الغزالي وترتيبها، مستوى غير مسبوق، وتميزت بحسن الوضع والترتيب وتحقيق الكلام(٣).

٩-الأساس النفسي هو أحد الأسس التي يقيم الغزالي كتبه عليها، فهو يدرك اختلاف الناس في مداركهم واستعداداتهم، ومن ثم يقدم لكل طائفة منهم من العلوم والمعارف ما يناسبها. وفى ضوء هذا الاهتمام بمستويات الخطاب تأتى الخطوط الأساسية لمناهج التصنيف عند الغزالي: فمنها ما هو مصنف للعامة، الذين لم ينالوا حظاً من الثقافة الدينية، ومنها ما هو مصنف للخاصة الذين يملكون القدرة على التفكير المستقل(٤) ولذلك تراوحت كتبه بين البساطة والعمومية في تناول الموضوع، والعمق والتركيز تبعاً لمستوى الفئة المخاطبة، فهو أحياناً يعبر عن الشيء في ذاته كما

---

(١) محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية - قراءة فى كتاب القسطاس المستقيم للغزالى، ص ٢٠-٢١
(٢) سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، ص ٦٥
(٣) ابو حامد الغزالى ومنهجه في التأليف – عباس ارحيله–- الطبعة الأولى ٢٠٠٩ – المطبعة والوراقة الوطنية. مراكش، ٣٨- ٤٠.
(٤) راجع: أ/د محمود حمدى زقزوق، المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، ص ٥٨-٥٩.

هو، محاولاً تصويره تصويراً جلياً ناصعاً ومرة أخرى يحاول سوق أمثلة وحكايات لكي يفهم من يعتقد أنه قد يعجز عن فهم ما يهدف إليه النص. وباختصار فإن الغزالي يسعى أحياناً إلى استخدام الأسلوب الرمزي مخاطباً الصفوة من الناس، وقد يتجاوز هذه الرمزية فيتحدث حديث قلب معاين مشاهد، وقد يهبط من جهة ثالثة، إلى أدنى مستوى فيتحدث بلغة العامة كي تفهمه، وبين العامة والخاصة نجد الحكماء، وهو أيضاً قد حاجهم وناقشهم بمنطقهم(١).

١٠- يعد الأساس الأخلاقي أحد الأسس التي وجهت منهج التصنيف الصوفي عند الغزالي، حيث حاول أن يقدم طريقاً واضحاً ومحدداً وسهلاً في الوصول إلى السعادة التي هي غاية الكل من خلال كتابه ميزان العمل، وأنه لا طريق إلى السعادة إلا بالعلم والعمل. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الغزالي هو الذى دوّن علم الأخلاق الإسلامي وفلسفته وجعله يقوم على روح إسلامية صوفية(٢). وقد نبهنا الغزالي إلى ضرورة تعانق العقل والنقل والقلب، خاصة في التعامل مع الموضوعات التربوية، من خلال حس قوى بالتاريخ التربوي، والواقع المعاش الذى أراد أصلاحه والنهوض به(٣). وتمتاز كتب الغزالي الأخلاقية بأنها صالحة لكل قارئ، فلم يقصد المؤلف وضعها لطائفة معينة أو فريق خاص وإنما وضعها لجمهور المسلمين(٤).

١١- لم يتوقف الغزالي عن الكتابة والتأليف حتى خلال السنوات العشر التي قضاها في التنقل والعبادة، وقد بلغت مؤلفاته عدداً ضخماً تتميز جميعها بوحدة الموضوع، انطلاقاً من فكرة أساسية يدور عليها مجمل فكر الغزالي آلا وهي الفكرة الدينية. هذه الفكرة الدينية هي التي أضفَت على مؤلفاته المقطوع بصحة نسبتها إليه وحدةً في الموضوع، وقوةً في الدفاع عما يؤمن به، ووضوحاً في الأسلوب البعيد عن التصنع. ويصنف الأستاذ عباس ارحيلة موضوعات مؤلفات الغزالي، ويرى أنها تدور حول الإصلاح الفكري، والإصلاح الصوفي، والإصلاح التربوي...، وقد كانت

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور: فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٣٩٧

(٢) د عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خاص، ص٣٧٢.

(٣) أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، ص ٤٩.

(٤) الدكتور زكي مبارك، مرجع السابق، ص١٠٠.

لفكرة الإصلاح والتجديد والإحياء أثرها البالغ في منهج تصنيف الغزالي سواء الفلسفي أو الكلامي أو الصوفي[١].

١٢- الإكثار من الشواهد الدينية ومحاولة رد كل البحوث حتى الفلسفي منها إلى أصل ديني، فيخيل للقارئ أنه بصدد موضوعات لا تمت إلى غير الأبحاث الدينية بصلة وكتابه إحياء علوم الدين أوضح مثال على هذا[٢]؛ فالغزالي يستند في كلامه إلى الجملة القرآنية، ويعتمد عليها، ويستمد منها مستشهداً أو مقتبساً أو مضمناً. وتمتاز طريقة الغزالي في التأليف على الاعتماد على الخطابيات في أصلاح القلوب بما يستولى به على قلب القارئ من الآيات والأحاديث والآثار وحكايات الصالحين، واستعمال الخيال والإكثار من التمثيل. فهو حين يتكلم عن فضيلة من الفضائل يبدأ بذكر ما ورد في حمدها من الآيات والأحاديث ثم الأخبار والآثار، مع ذكر القصص والحكايات التي تستولى على قلب القارئ، وترسم في نفسه أثر تلك الفضيلة، وما لها من مقام محمود. والأمر كذلك إذا تكلم في رذيلة من الرذائل[٣].

١٣- امتلك الغزالي أسلوب سلس ولغة زاخرة بالمعاني، فهو قد خاض في كل التجارب وتكلم بكل أنواع العبارة ودخل بطن الفلسفة وتصالح مع الجمهور وكسر زجاجة التقليد[٤]، وكان صاحب أسلوب رقيق سهل، فيه عذوبة بيان وروعة تصوير، وهو في كثير من الأحيان تبدو في أسلوبه تلك اللغة الخالصة الميسورة التي يتجلى فيها الإشراق والطلاوة. والغزالي يسجع في فواتح كتبه ومقدمات أبوابه وفصوله، وما يكاد يفرغ من الفواتح والمقدمات، حتى ينطلق في أسلوب متحرر من قيود السجع فلا يعود إليه إلا نادراً[٥]، وفي كثير من المواطن يتفنن في التشبيه وتصوير الأشياء المعنوية أو العقلية بصور حسية تقربها من الأذهان، وتجلوها كأنها شخوص ماثلة للأبصار. وهناك ميزة خطيرة لمؤلفات الغزالي، وهي إقباله على الخيال، فهو يحسن

---

(١) أبو حامد الغزالي، ومنهجه في التأليف- عباس ارحيلة - الطبعة الأولى ٢٠٠٩ - المطبعة والوراقة الوطنية.مراكش ، ص ٤٠- ٤٢.

(٢) سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، ص ٧٠-٧١.

(٣) مدخــل لدراســة مؤلفات الامام الغزالي- محمد عقيل المهدلي- دار الحديث القاهرة- ١٩٩٩- ص ٧٦، ٧٢

(٤) احياء العقل في مدونة الغزالي العلمية - زهير الخويلدي

(٥) أحمد الشرباصي مرجع سابق ، ص١٠٦ - ١٠٧.

ويقبح بطريقة فنية بديعة تخلب العقول وتمتع القلوب[1]. والذي يعبر بنظره كتاب الإحياء وكتاب الأربعين وكتاب المنهاج يرى البدائع الفنية وألوان البيان في طرق الترغيب والترهيب، وهو يجيد في التخييل حتى يغلب القارئ على أمره، ويشككه في نفسه، ويحمله قهراً على أن يدرس نفسه من جديد[2].

يقول د. **فيصل بدير عون**: لا يفوتني أن أشير إلى سيطرة الغزالي الفائقة على اللغة العربية والفارسية، وكيف أنه كان يصول ويجول معبراً عن أدق خطرات النفس البشرية حيث كان ينتقى الكلمات والألفاظ التي تنطبق على المعنى المقصود انطباقاً تاما. لقد كان، رحمه الله، يعبر عن الفكرة بأكثر من أسلوب، مرة بقصد الإيضاح وأخرى بقصد الشرح والتحليل والتفسير[3]. وقد وصف المستشرق كاردفو أسلوب الغزالي بقوله: "أن الكلمة تجري من بين شفتيه من غير أن تجف، وذلك بغزارة عجبيه لا تنافي الرقة واللطافة، وله من المزايا اللغوية ما يستنبطه من مصادره ومن تعوده الكبير للغة الفارسية. ولا أعرف غير أساليب قليلة في أي أدب كان بلغت ما بلغه أسلوب الغزالي رقة وأبهة، ولذا فإنني لا أرى غير، الإعراب عن أسفي على تعذر إيراد الغزالي حرفياً تقريباً"[4].

١٤-من السمات العامة لمنهج التصنيف عند الغزالي، الابتداء بشرح المذهب الذى يريد نقده أولاً، ولو بتأليف مستقل كما فعل في مقاصد الفلاسفة، وكما فعل في رده على الباطنية. فهو يشرح أولاً المذهب الذي يريد نقده، وقد بلغ من حرصه على هذا المنهج أن ألف كتاباً في مقاصد الفلاسفة حين هم بتأليف كتاب في تهافتهم، ويقول في كتابه ذاك: "ولنفهم الآن ما نورده على سبيل الحكاية مهملاً مرسلاً من غير بحث عن الصحيح والفاسد، حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له جداً وتشميراً في كتاب مفرد نسميه تهافت الفلاسفة". وصنع مثل هذا الصنيع حين رد على الباطنية.

---

(١) مدخل لدراسة مؤلفات الامام الغزالي- محمد عقيل المهدلي- دار الحديث القاهرة- ١٩٩٩، ص٧٣
(٢) الدكتور زكي مبارك، مرجع السابق ص ١٠١.
(٣) الفلسفة الإسلامية في المشرق- د. فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص ٣٧٨، ٣٧٩
(٤) كارادوفوا، البارون. (١٩٨٤): الغزالي. ترجمة عادل زعيتر المؤسسة العربية للدراسات، بيروت لبنان، ط٢، ص٥٥ ، ٥٦

١٥- من يطالع كتب الغزالي. يجد ثروة هائلة من المصطلحات والمترادفات التي تدل على معنى واحد، ومنها ما تدل على معاني مختلفة، وهي: إما مستعارة من لغة الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة – المناطقة – الصوفية، أو من القرآن والسنة، وأما من نحته هو من تلقاء نفسه مثل: الميزان، المحك، القسطاس، المعيار، المستصفى، وفي حين آخر يذكر ألفاظاً ومترادفات لمعنى واحد مثل الروح (الروح الأمين، وروح القدس، وروح الإنسان)، وتجده في الوقت ذاته يعكس المسألة فيأخذ بتفرقة الاسم على عدة معاني بوصفها مشتركة مثل: النور الذي يعني (العقل، والبصيرة، وشمس النفس، والميزان، والملك، والبرهان، والقرآن)، وهي نزعة تكاملية في المعرفة. ويقر الغزالي بإفادته من مصطلحات القدماء، وإن البعض منها من مولدات الخواطر فيقول: "فإني أخترع أكثرها من تلقاء نفسي، لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة: اصطلاح المتكلمين، والفقهاء المنطقيين، ولا أوثر أن أتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه، ولكن استعملت ما رأيته متداولاً بين جميعهم، واخترعت ألفاظاً لم يشتركوا في استعمالها"(١).

وهذه الخصائص التي امتاز بها منهج الإمام الغزالي في التأليف، قد أكسبته سلطاناً كبيراً على عقول قرائه ودارسي كتبه وأفكاره. بل أكسبتا أفكاره وكتاباته روحاً تدعو إلى الاستئناس بها والركون إليها، لا تجدها في أكثر ما تقرأه للآخرين. هذا، ولقد كان من آثار ذلك كله، أنك تنظر فتجد أن كتاباته كلها تتسم بطابع كلي واحد، مهما تنوعت مضامينها واختلفت أو تباينت العلوم التي تعبر عنها. فطابع المحاكمة العقلية، والتنسيق والتقسيم، والتحليلات النفسية والفلسفية، هو الصيغة العامة التي تبرز في سائر مؤلفاته وكتاباته(٢).

---

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٧٩

(٢) الإمام الغزالي ذو فكر منهجيّ فذّ واختصاصات علميّة شتّى-د. محمد سعيد رمضان البوطي- مجلة التراث العربي- مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد ٢٢ – السنة السادسة – كانون الثاني "يناير" ١٩٨٦ – جمادى الأولى ١٤٠٦

الفصل الثاني

الغزالي وموقفه النقدي تجاه نظرية المعرفة

لعل الإمام (الغزالي) -بشهادة معظم النقاد والمفكرين- الوحيد من بين فلاسفة المسلمين، الذي أنتهج أسلوباً فلسفياً مميزاً مستقلاً عن أسلوب المدرسة اليونانية، مفتتحاً بذلك أسلوباً فلسفياً جديداً، لأنه لم يقلّد غيره ممن سبقوه سواء في الفلسفة أو الكلام، فقد عمل على بناء نفسه وفكره، على أساس هدم كلّ الأبنية السّابقة التي أنشئت من طرف فلاسفة الإسلام، وكان ذلك بسبب أنّ هؤلاء وضعوا أسس فلسفتهم اعتماداً على الفلسفة الإغريقية، وكان دور الغزالي في ذلك أن درس جميع نظريّاتهم وانتقدها، مبيّناً الخلل فيها، ثم خلص إلى إنشاء نظريّة خاصّة به للمعرفة. والغزالي لم يقم في عمله بمجرد النقد، كما هو حال معظم المتكلمين، ولا أدل على ذلك من تشييده صرحاً شامخاً بناؤه في الحضارة الإسلامية. وربما كان الفضل في ذلك للشك الذي غدا ملازماً له، فلم يُبقي بديهياً ولا مسلماً لدى الغزالي، إلا وشكّك فيه، وفي ذلك يقول جميل صليبا وكامل عواد: "إن هذه الشكوك تستحق كل الاهتمام من الوجهة الفلسفية، لأنها تدل على نظرة عميقة في نظام الكون وتطوره، ولأنها تتعلق بمسائل أساسية في الفلسفة لم يتنبه لها القدماء"[1].

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الاندلس، بيروت، المقدمة.

المبحث الأول

الشك والنقد .. والفلسفة

إن كل فلسفة مهما كان الاتجاه الذي تمثله، لا تكون جديرة بأن تسمي فلسفة، إلا إذا اتسمت بالطابع النقدي. وإذا كان التفكير الفلسفي بطبعه تفكيراً نقدياً، فهو كذلك، لأنه يتخذ من الشك وسيلة لمحاربة الأوهام، وأداة للبحث عن الحقيقة. ففي نظر الفلاسفة، لا شيء بديهي بذاته، بل ينبغي وضع كل الأمور موضع الشك. فالشك بهذا المعنى هو التردد والحيرة، أو التعجب وتعليق الحكم، وفي الاصطلاح عند الفلاسفة هو "تأرجح العقل بين أمرين لا يمكن إثبات أحدهما بدليل"[١]. ولما كان التعريف التقليدي للفلسفة على أنها حب الحكمة، لذلك كان حب الحكمة يقتضي طلبها، والسعي للحصول عليها، للوصول إلى الحقيقة، من خلال أساس منهجي، يقوم على وضع كل الظواهر موضع التساؤل والشك. فقوام الفلسفة في الحقيقة هو التساؤل، والتساؤل ضرب من الشك الأولي، وما من فيلسوف إلا وكان الشك نقطة البداية التي انطلق منها، سواء وعى ذلك أم لم يعه. وتتبع آثار الفلاسفة يكشف لنا عن ضربين أساسيين من الشك: **أولهما** شك مضمر، **وثانيهما** شك جلي. فأما الشك المضمر، فهو الذي وجدناه عند الفلاسفة قاطبة، بالضرورة لا بالاختيار، حتى الذين انطلقوا من مسلمات ما، إنما ذلك لتشكيكهم المضمر بغيرها. أما الشك الجلي فهو الذي أعلن منهجاً ينطلق منه هذا المذهب أو ذاك، وهو نوعان: **أولهما** هدام، **وثانيهما** بناء، ويسمى الأول شكاً مطلقاً (الشك المذهبي)، والثاني شكاً نسبياً ناقصاً، ويسمي الشك المنهجي[٢].

---

(١) انظر: الكردي. راجع (١٩٩٢): نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة. مكتبة المؤيد، مصر.
(٢) المصدر السابق الكردي.

الشك المطلق أو الهدام:

إن الشك، بوصفه نظرية في المعرفة، هو دعوة إلى عدم إصدار أي حكم بحسبان أن القضايا كافة، تقبل السلب والإيجاب بالقدر نفسه، مع الاعتقاد بأن أدوات المعرفة (الحواس والعقل) لا تكفل بلوغ اليقين[١]. والشك المطلق وصف بأنه هداماً لأنه مطلق لا غاية له إلا الشك، أي الشك لمجرد الشك، وهنا ينتفي أي إمكان لأية معرفة، صحيحة كانت أو خاطئة، وهناك إشارة من الغزالي إلى موقف مماثل عند السفسطائيين حين قال أنهم ينكرون المعرفة ويقولون بتكافؤ الأدلة[٢]. "فقد وضع (جورجياس ٣٧٥ ق. م) كتاباً عنوانه: الطبيعة أو اللاوجود- حاول فيه أن يقيم الدليل على هذه القضايا الثلاث: لا شيء موجود، إن وجد شيء فلا يمكن أن يعرف، وإن أمكن أن يعرف فلا يمكن إيصاله إلى الغير"[٣]. "وبلغ الشك أشده في النزعة اللاأدرية التي تزعمها (بيرون ٢٧٥ ق. م) فقد أنكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء لافتقار الإنسان إلى أداة إدراك صحيحة. فالعقل أو غيره من أدوات الإدراك يدرك ظواهر الأشياء ولا يعرف حقيقتها. والحقائق نسبية وليست مطلقة، والحكم معلق، والحجج متعادلة، لا سلباً ولا إيجاباً، منكراً العلم واليقين[٤]. فلا يوجد حقيقة، وإنما هناك وجهات نظر يمكن إثباتها ونفيها بآن معاً، وبالتالي فلا شيء في نفسه حق، ولا شيء في ذاته خير أو شر، وإنما هو خير في رأيي أو رأيك، ومن ثم يجب أن نمتنع عن إصدار الأحكام القاطعة"[٥]. فالفيلسوف اللاأدري يقف وسطاً بين نزعة الشك المطلق ونزعة القطع الجازم، ويعلق الحكم دون إثبات أو إنكار، ويقول لا أدري[٦]. ويعاني هذا الاتجاه من الوقوع في التناقض، لأن معرفة أن المعرفة غير ممكنة هي معرفه.

---

(١) توفيق الطويل - أسس الفلسفة، ص٣٠٦، وأيضاً سليمان وسعيد، نظرية المعرفة، ص٩١.

(٢) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٤١

(٣) أحمد أمين وزكي نجيب محمود – قصة الفلسفة اليونانية. لجنة التأليف والترجمة والنشر –القاهرة- ط٧- ١٩٧٠- ص ٦٧.

(٤) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص١٧

(٥) انظر في ذلك: قصة الفلسفة اليونانية - ص ٢٢٢ وما بعدها وكذلك: يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية- دار القلم- بيروت ص ٢٣٤ وما بعدها.

(٦) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص١٦

ويبدو جلياً أن هذا النوع من الشك لا يستقر على حال، ولا يصل إلى حقيقة أبداً. وتخلو الفلسفة الإسلامية من هذا الضرب من ضروب الشك، لأنه يهدم المعرفة ويهدر القيم.

الشك المنهجي أو الشك البناء :

سمي بذلك، لأنه لا يتوقف عند الشك، وإنما أوجد أصلاً ليكون مرتكزاً للوصول إلى اليقين، أي أنه إجراء مرحلي نهتدي من خلاله إلى الحقيقة. وهذا الشك يشبه الشك المطلق، لأنه يبدأ من نفس البداية ويستند إلى نفس الحجج في نقده للمعرفة. فالشاك شكاً منهجياً، مؤمن بوجود الحقيقة ولكنه لا يسلم بها تسليم الاعتقاديين، وإنما يتوجه شكه على أصول ومصادر المعرفة، ويعمل على تحليل المبادئ الأولى، وأن نقطة الانطلاق في البحث بحاجة إلى حذر واحتياط، ويجب مناقشة مبدأ المعرفة، سواء العقل أم الحس. أي لابد من مناقشة فكرة العقل عند العقليين وقدرته على المعرفة، ومناقشة فرض التجريبيين القائل بأن المعرفة مستحيلة خارج حدود التجربة. فالشك هنا منهج وطريقة، أنه حركة تنظيم يخلص النفس من أعباء أفكار لا تأنس ولا ترتاح إليها، ليقيم على أنقاضها أفكاراً ترتاح وتأنس إليها، وهو أحياناً حركة فحص وعلاج، يتبين ما في الرأي من ضعف ليصلحه، وما في الفكرة من نقص ليكملها. فالشك هنا شك من أجل اليقين لا من أجل الشك، وهو وسيلة لا غاية وطريق يوصل إلى اليقين. فالشاكُّ يجعل شكَّه مطيّةً لبلوغ الكمال المعرفي(١).

الغزالي والشك المنهجي:

تأسس الشك المنهجي علي يد الغزالي الذى كان من أوائل من أرسوا قواعده، حيث عاش في بيئة كثرت فيها المذاهب والفرق وتباينت فيها المسالك والطرق مع إيمانه بأن الحقيقة واحدة. وقد وصف الغزالي ذلك "كبحر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه ألا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجي(٢)". وهذه الاختلافات دفعت

---

(١) منهج الامام الغزالي في المعرفة نشأته وتطوره - د. عبد الله ابراهيم صلاح الدين- جامعة القرآن الكريم والعلوم الاسلامية- المؤتمر العلمي العالمي الثاني- يناير ٢٠٠٩م

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٠٨

الغزالي إلى دراسة وبحث المذاهب الفكرية المختلفة، للاطلاع على أسرارها، فحاول البحث عن الحقيقة بكل المدارك والمعارف الحسية والعقلية والقلبية. وكي يصل إلى الحقيقة اليقينية، كان لا بد من أن يستخدم منهج الشك، أو الشك المنهجي[١]. ولذلك رأى الغزالي وجوب الشك في كل المعتقدات، للتمييز بين المحق والمبطل، والمتسنن والمبتدع، ذلك أن: "الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"[٢].

ماهية العلم اليقيني:

بدأ الغزالي خطواته العقلية الأولى بجبروت في تأسيس المعرفة، وما علينا إلا تأمل تعبيراته المدهشة، إذ يقول: "فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ ليؤسس مبدأ اليقين في العلوم بحيث لا تتزعزع المعرفة العقلية، لأن الوصول إلى حقائق الأشياء تتطلب معرفة ما هو العلم الحقيقي؟ وقد قادت مسألة "العلم بحقائق الأشياء الغزالي إلى السؤال عن ماهية العلم[٣]، فظهر له أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً، لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك[٤]. يقول الغزالي: "إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي". وبذلك أعطى الغزالي في جملة قصيرة تخطيطاً لسير فلسفته. "فالعلم الحقيقي يجب أن يقطع الطريق بصفة مطلقة أمام كل شك، وبناء على ذلك –يمتاز بميزتين هامتين، **أولهما**: أن اليقين فيه يقين مطلق لا يدع مجالاً لأي لون من ألوان الشك أو الارتياب في انكشاف المعلوم، **وثانيهما**: أنه يقين يبعد تماماً أي فرصة للاختلاط بالخطأ أو الضلال بأي شكل من الأشكال[٥]. وهذا يعني أن الغزالي يشك بكل علم غير يقيني، واليقين هو المعيار لحقائق الأشياء، ويكون العلم حقيقياً فقط عندما يكون يقينياً قطعاً، ويثبت أمام كل ادعاء شكوكي.

---

(١) الغزالي. أبو حامد (ب.ت): تهافت الفلاسفة. المحقق: الدكتور سليمان دنيا. ط٦، دار المعارف، القاهرة – مصر، المقدمة: ص ٣٦ - ٤٦.

(٢) الغزالي، ميزان العمل، ص٤٠٩

(٣) زقزوق، محمود (١٩٩٨): المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت. مكتبة الانجلو القاهرة ص٨٢

(٤) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١١١

(٥) زقزوق، محمود (١٩٩٨): المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت. مكتبة الانجلو القاهرة ص١١١

ومعيار الغزالي في اليقين هو الوضوح. ويضرب الغزالي مثالاً يشرح من خلاله مستوى الأمان المطلق بالعلم اليقيني: "بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة، لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً، والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل: لا بل الثلاثة أكبر من العشرة، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته، فلا"[١]. ويوضح الغزالي مفهومه لليقين بقوله:" أما اليقين فلا تعرفه إلا بما أقوله، وهو أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت، فلها ثلاثة أحوال أحدها: أن تتيقن وتقطع به، ويضاف إليه قطع ثان، وهو أن يقطع المرء بأن قطعه به صحيح، ويتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس، ولا يجوز الغلط لا في تيقنه بالقضية ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه، ويكون فيه آمناً مطمئناً قاطعاً بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه، ولا يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده... ومثال هذا العلم قولنا إن الثلاثة أقل من الستة، وإن شخصاً واحداً لا يكون في مكانين في وقت واحد، وإن شخصين لا يجتمعان في موضع"[٢]. إذ اليقين يعرف بأنه حالة من الاطمئنان والرضا الذي يشعر به الإنسان إزاء إصداره حكماً معيناً أو اقتناع الشخص بفكرة أو بمعتقد معين قناعة لا تقبل الشك أو المناقضة[٣]. هذا هو تعريف الغزالي للعلم اليقيني، أنه تعريف جامع مانع، وقلما نجد تعريفاً للعلم يوضح بدقة أبعاده وحدوده وغايته مثلما فعل الغزالي في حده للعلم الجلي"[٤].

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص٨٢.

(٢) زقزوق، ١٩٩٨، ص٨٣

(٣) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبد الله محمد علي الفلاحي- ص٢١

(٤) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٥٦.

المبحث الثاني

دور الشك في نظرية المعرفة عند الغزالي

عرض الإمام الغزالي لقضية الشك في كتابه (المنقذ من الضلال) الذي يعتبر سيرة فكرية يصف المؤلف به تطور فكره ومنهجه في البحث عن الحقيقة، فهو عرض موجز لتجربته في ميدان البحث والنقد المعرفي. وقد بدأ الغزالي رحلته للبحث عن الحقيقة، بالاطلاع على سائر المذاهب المتنوعة لفحصها وأخذ الصحيح منها، بحيث انضغط عقله، وانحدر إلى الشك، واسودت معالم الطرق العقلية، وتسرب الشك إلى كل المنافذ، وفي النهاية استولى الشك بالكامل على عقل الغزالي وطوقه بإحكام، حتى وصل إلى الشك بكل شيء حوله، وتطورت الصدمة العقلية الروحية عنده إلى أن أدخلته المرض، فارتمى في السرير، وكاد أن يهلك. ويروي الغزالي تجربته الروحية الفكرية بشكل مؤثر فيقول: "فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة، قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن ادرس يوماً واحداً تطبيباً للقلوب المختلفة إلي، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها البتة، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب، فكان لا يستساغ لي ثريد، ولا تنهضم لي لقمة، وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم في العلاج[(١)].

ويختلف كثير من الباحثين حول تحديد زمن شك الغزالي وأسبابه، وحول تحديد زمن الازمة النفسية التي انتابته، حيث يرى د. حامد دنيا أن الشك قد لعب مع الغزالي دورين هامين: دور كان فيه الشك خفيفاً سمحاً من النوع الذي يعترى كثيراً من

---

(١) المنقذ من الضلال، ص ١٧٥

الباحثين، ودور كان فيه الشك عنيفاً هداماً من النوع الذي يعترى كبار الفلاسفة والمفكرين[1]. ويقسم الأستاذ حامد دنيا حياة الغزالي إلى ثلاث فترات هي: الفترة **الأولى**، التي سبقت شكه فيمكن التغاضي عنها، لأنه في هذه الفترة كان متعلماً لم يبلغ درجة النضج الفكري، الذي يهيئ له أن يكون ذا رأي مستقل. أما الفترة **الثانية**: فتستبعد منها أيضاً فترة الشك العنيف، لأنه لم ينتج فيها، فتبقى لها فترة الشك الخفيف، وقد كانت طويلة المدى، لأنها ابتدأت منذ سن الصبا، إلى أن تصوف واهتدى. وخلالها ألف الغزالي، في علم الكلام، وألف في نقد الفلسفة، وفي نقد مذهب الباطنية، وكان يقوم بالتدريس في مدرستي نيسابور وبغداد[2]. أما الدور الثالث فهو فترة الاهتداء والطمأنينة.

و"الغزالي يروي لنا أن الشك قد بدأ عنده منطلقاً من واقع ما كان منتشراً في عصره من التعاليم الكثيرة والمذاهب المتناقضة التي تدعى كل منها لنفسها الوصول إلى الحقيقة"[3]. ففي الدور الأول من الشك رأى الغزالي أمامه فرقاً متعددة، وآراء متنابذة متباينة، فلم يجنح لواحدة من هذه الفرق والآراء قبل أن يفحصها كلها فحصاً دقيقاً، ويتبين المحق من المبطل، والصواب من الخطأ، فهو في هذه المرحلة من الشك يتساءل: أي هذه الفرق على حق؟ ولكي يعرف المحق والمبطل، من هذه الفرق، لا بد من استعمال موازين يصل عن طريقها إلى المعرفة المنشودة. فقد كان الناس في عهد الغزالي يعولون على العقل، وعلى الحواس، وعلى نصوص الكتاب والسنة، ويتخذون منها موازين يزنون بها الآراء، ويفاضلون بينها. والناس في استعمال العقل، والحواس، والنصوص، يتفاوتون، فهنالك من يقدر على أن يميز بين اليقين وغيره مما ليس منه ولكنه يلتبس به، وهناك من لا يقوى على بلوغ هذه الدرجة. وفيهم من ينخدع بالحواس، ومنهم من يفطن إلى تلبيساتها[4]. فذهب الغزالي يفتش عن طلبه هذا، مستعيناً بالعقل، وبالحواس، وبظواهر الكتاب والسنة، وبفنون أخرى للاستدلال، فأحس بتضارب الأدلة. يقول في كتابه جواهر القرآن، حاكياً عن قوم:

---

(١) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٥١

(٢) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٦٣

(٣) زقزوق، ١٩٩٨، ص٧٠.

(٤) ميزان العمل للإمام الغزالي- حققه وقدم له- الدكتور سليمان دنيا ص ١٢

وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا. ثم قال حاكياً عن نفسه: ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة". وطبيعي أن تتضارب هذه الأدلة، لأن درجتها من القوة والضعف والحق والباطل، ليست واحدة". وهنا كان لا بد للغزالي أن يولي وجهة شطر هذه الأدلة ليفحصها أولاً، ثم يفحص بها ثانياً. وقد فحص هذه الأدلة في ضوء العلم اليقيني الذي ينشده[(١)].

أولاً: الشك ورفض التقليد

لا ريب أن آباء التقليد، والتخلص من سلطة السابقين والتحرر من نفوذهم، ووضع آرائهم المتقابلة المتباينة على بساط البحث لاختيار ما يثبت النقد صدقه وصحته، شك أو بوادر شك[(٢)]. حيث يرى الغزالي أن الشك في جميع المعارف التي يتلقاها المرء عن طريق التقليد، يعد أمراً ضرورياً في أثناء التطور العقلي، وذلك لأن الشك وحده هو الذي يجعل الوصول إلى الحقيقة أمراً ممكناً[(٣)]. فالغزالي ينظر إلي الشك بوصفه وسيلة لتحرير الفكر من الجمود والانغلاق والتقليد. ووجد أن الوصول إلى الحق ينبغي أن يقوم على التخلي عن التقليد الأعمى[(٤)]. ولعل أولى المعارف المستوجبة للشك، المعرفة الفطرية المولودة معنا، والتي دل عليها الحديث النبوي "كل مولود يولد علي الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه أو يمجسانه". لكن سرعان ما تزول المعرفة الفطرية بالتلقين والسماع أو التقليد، وتحل المعرفة الحسية محلها نتيجة الانتماء الفكري لمذهب معين، وليس نتيجة للبحث والدراسة، وعند توصله إلى هذه النتيجة أخذ يبحث عن حقيقة الفطرة الأصلية التي تشكل الأساس لبداية البحث عن الحقيقة. "فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات"[(٥)]. ولكن الغزالي لا يستطيع الوصول إلى الفطرة، لأن

(١) الغزالي. أبو حامد (١٩٨٦): جواهر القرآن. المحقق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني ط٢، دار إحياء العلوم، بيروت. ص ٦١
(٢) ميزان العمل للإمام الغزالي- حققه وقدم له- الدكتور سليمان ص ١١
(٣) زقزوق، ١٩٩٨، ص٧٠.
(٤) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٥٢
(٥) زقزوق، ١٩٩٨، ص٧٦.

التراث المذهبي والعقائدي يشكل حاجزاً وحجاباً، تفصل بينه وبين الفطرة، وهذا ترك أثره في الغزالي: "حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت عني العقائد الموروثة، على قرب عهد سن الصبا، اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء، إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم، إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام"(١).

فالعقائد الموروثة المكتسبة عن الآباء والمعلمين بواسطة التقليد منافية للتفكير المستقل والبحث الهادف، ولهذا رفض أبو حامد التقليد ودعا إلى الاجتهاد، وتحرى الحقيقة ونهى عن اعتقاد أي مذهب دون بحث وتعمق. ووجد أن الضلال، كل الضلال، يكمن في تقليد المفكر غيره من المفكرين دون فحص وإمعان، وله عبارات مشهورة في هذا الصدد، فهو يقول: "ولا ينبغي أن نضيع الحق المعقول خوفاً من مخالفة العادات المشهورة، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة. وعلى الجملة لا ينبغي أن تعرف الحق بالرجال، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق، فتعرف إلى الحق أولاً، فمن سلكه فاعلم أنه محق". ذلك أن المفكر إن وصل بنفسه إلى الحقيقة عرف بنفسه كذلك من وصل إليها ومن غفل عنها. أما إذا تتبع هذا أو ذاك فإن الآراء مختلفة ومتعددة ولن تعطيه كلها شيئاً يشفي عقله. ولهذا ينبه الغزالي إلى أن آفة الناس هي: "مهما نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه، وإن كان باطلاً، وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقاً"(٢). ولذلك نراه يوصي أحد تلاميذه: "جانب الالتفات إلى المذاهب، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى الطريق، وحولك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل. وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك، فلا خلاص إلا في الاستقلال. خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به. في طالع الشمس ما يغنيك عن زحل"(٣).

ويتبع ذلك ويرتبط به أن الغزالي كباحث موضوعي أمين وجد أنه لا يجب على المفكر أن يطرح رأياً، أو يأخذ بآخر، إلا إذا عرفه وتمحصه. "إن رد المذهب قبل

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١١٠

(٢) الفلسفة الإسلامية في المشرق- فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٥٤

(٣) الغزالي ميزان العمل طبعة القاهرة ص٤٠٩

فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عماية"، بل أنه وجد أن من الحكمة أن نأخذ ما هو حقيقي وصادق من الذين يخالفونا في الآراء والاعتقادات. فليس معنى أننا نخالفهم أننا نخلط بين آرائهم الصحيحة والفاسدة، لأننا "لو فتحنا هذا الباب، وتطرقنا إلى أن نهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، لابد أن نهجر كثيراً من الحق ولابد أن نهجر جملة آيات من آيات القرآن وأخبار الرسول وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية". إن المهم هنا هو عدم التقليد الأعمى لا في قبول الرأي ولا في رفضه، بل يجب أن تكون هناك أسس موضوعية سواء في حالة الرفض أو القبول(١). وهذه دعوة واضحة للبحث عن الحقيقة بصورة ذاتية ومستقلة، وعدم اتباع مذهب معين باعتباره يملك الحقيقة ويوفرها لأتباعه. فالغزالي يؤكد هنا على أهمية المنهج في التفكير الصحيح، وتهافت أساليب التلقي والنقل. فالباحث عن الحقيقة يجب أن يكون مستقلاً، وغير منتمي لمذهب معين "وإنما يرتفع حجاب التقليد بأن يترك التعصب للمذاهب.. فإن غلب عليه التعصب لمعتقده، ولم يبق في نفسه متسع لغيره، صار ذلك قيداً له وحجاباً، اذ ليس من شرط المريد الانتماء إلى مذهب معين أصلاً"(٢). فمعرفة الحقيقة بواسطة المذهب تقوي عند المقلد ميول التعصب، وتصعب عليه رؤية الحقيقة، أو التميز بين الحق والباطل، فهو لا يستطيع رؤية الحق خارج الإطار الفكري الذي ينتمي اليه، وينفي إمكانية وجوده في مكان آخر، ويعتقد بوجوده فقط في إطاره.

وهنا يحاول الغزالي من خلال هذا المنهج النقدي، تطهير الموروث المعرفي المكتسب بواسطة تقليد الآباء والأساتذة من الاخطاء والضلالات. فهو لا يسعى إلى إلغائه أو نفيه، إنما فحصه واختباره بآليات التفكير الصحيح، ليتم قبول المعرفة الصحيحة ورفض المعرفة المكتسبة بواسطة التقليد والتلقي بدون نقد واختبار. وهذا المنهج النقدي يمكنه كشف المعارف الباطلة، والتي أصبحت جزءاً من الموروث الحضاري للأمة، وتنتقل من جيل إلى آخر كمعارف صحيحة ومقبولة، وقد تعتبر مقدسة، وخارجه عن دائرة التفكير المسموح به، وهي بالحقيقة معارف غير صحيحة، ويظهر خطأها عند إخضاعها لآليات التفكير النقدي.

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٥٤

(٢) الغزالي. أبو حامد (ب.ت): إحياء علوم الدين. الناشر: دار المعرفة-بيروت، ج٣، ص ٧٥.

ثانياً: الشك بوسيلة المعرفة (الحواس والعقل، والنبوة أو البصيرة)

إن السلوك الصحيح تحدده المعرفة الصحيحة، والمعرفة لن تكون صحيحة حتى تصح وسائلها. ولقد تعددت مذاهب الفلاسفة تجاه وسائل المعرفة، فمنهم من قال بالحس ومنهم من قال بالعقل، وغيرهم قالوا بالذوق والحدس، مما أنتج أنماطاً مختلفة من المعارف. وبعد أن حدد الغزالي معيار العلم الحقيقي، وجد أن علومه التي اكتسبها بالتقليد، لا تثبت بهذا المعيار، فذهب لاختبار علومه المكتسبة بواسطة الحس والعقل، وهما أكثر يقيناً من التقليد، ليضعهما تحت مجهر النقد والشك، لتأسيسها على قواعد يقينية صحيحة. وفي هذه اللحظة من تأمله كان الغزالي لا يزال يعتقد أنه قد تخلص تماماً من كل الأحكام السابقة، وذلك برجوعه عن كل التعاليم التي حصل عليها عن طريق الأساليب القائمة على التبعية العقلية، ولكن اتضح له فيما بعد أنه كلما ازداد تفكيره عمقاً كلما ازدادت دائرة شكوكه اتساعاً لتمتد إلى كل المجالات التي تفصل بينه وبين "حقيقة الفطرة الأصيلة التي يسعى إليها[١]. وقد ظن الغزالي أن العلم الذي ينشده، والذي يبلغ حد الكمال، يمكن أن يكون كلاً من العقل، والحواس وسيلة إليه. ولكنه لم يشأ أن يطمئن إليهما دون أن يجرى عليهما امتحاناً يكشف عن حقيقة أمرهما، فأخذ يشكك نفسه فيهما، ويلتمس المداخل للانقضاض عليهما[٢].

الحس:

اكتشف الغزالي أنه، بناء على الشروط المنهجية والأساسية للعلم، وجد أنه غير حاصل على علم بهذه المواصفات: "ثم فتشت عن علومي، فوجدت نفسي عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات"[٣]. لهذا بدأ الغزالي بحثه في عالم الحس بكونه المرحلة المعرفية الأولى: "فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وانظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها"[٤]. وعندما لم يستطيع

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٧٦

(٢) ميـزان العمـل للإمـام الغزالـي- حققـه وقـدم لـه- الدكتـور سليمـان ص ١٤

(٣) الفلسفـة الإسلاميـة فـي المشـرق- تأليـف /الدكتور: فيصـل بديـر عـون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٣٨٣

(٤) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١١٢

التوصل إلى إجابة كافية عن سؤاله عن "حقائق الأشياء تحول إلى سؤال آخر عن ماهية العلم. والآن تتقدم المعارف الحسية في المكان الأول على أنها علم مباشر. ولكن سهولة الفهم لهذه المعارف، كما تبدو في الظاهر، يتضح خداعها عند النظرة القريبة[1]. وذلك لأن التجربة تبين أن المعرفة الحسية خاضعة لأوهام وخيالات. ويصف شكه بها قائلا: "من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة، تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل على التدرج ذرة ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا وأمثاله يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته"[2]. وبهذا الامتحان السريع للمحسوسات أكد للغزالي أن شكه فيها كوسيلة من وسائل الإدراك والمعرفة اليقينية، كان شكاً صحيحاً. ومن هنا فإنه لا يجوز للحس أن يكون طريقاً لمعرفة العلم اليقيني[3]. وإذا قارنا ما عرضه الغزالي في "معيار العلم" بما عرضه بعد ذلك في "المنقذ" فإننا نجد أنه لا يقتصر في "المنقذ" على ذكر أمثلة لخداع الحواس، بل يبين لنا كيف أن خداع الحواس قد أدى به إلى الشك في المعرفة الإنسانية بصفة عامة[4].

العقل:

عندما فقد الغزالي الثقة بالمحسوسات بعد أن تبين له تضليلها في بعض الحالات، وجد نفسه مضطراً لطرح المعرفة الحسية جانباً متناولاً المعرفة العقلية. "فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي الأوليات: كقولنا العشرة أكبر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان. والشيء الواحد، لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً". لكن يبدو أن هذه البديهيات هي الأخرى قد أخذها الغزالي هكذا، مثلما أخذ كل المعلومات السابقة، أقصد أنه لم

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٨٦
(٢) زقزوق، ١٩٩٨، ص٨٧
(٣) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر – ص٧٨
(٤) زقزوق، ١٩٩٨، ص٨٧

يخبرها ولم يمحصها[1]. ولهذا لم يكن الحاكم العقلي بمنجاة من الشك، حيث ينتقل الغزالي لاختبار معطيات العقل الذي يعتبر مرحلة معرفية أكثر تطوراً من الحواس، وحاكماً عليها، وبإمكانه التميز بين الصح والخطأ بالنسبة للأشياء المتعلقة بالحواس. فهذه المعرفة العقلية يبدو أنها مؤكدة ولا مجال للشك فيها[2]، حيث يرى العقليون أن المعرفة الصادقة لا تكتسب إلا عن طريق العقل لا الحواس، وأنها هي المعرفة التي نستطيع أن نثق فيها.

وهنا وقف الغزالي عند هذه المسألة وقفة أكدت عزمه في البحث عن الحل، وشكه في العقل لاحتمال أن يكون ثمة طور يكذبه، حيث بدى له أن ثقته في الأوليات والبديهيات هي الأخرى قد أخذها، مثلما أخذ كل المعلومات السابقة، بدون أن يخبرها أو يمحصها، حيث سمع صوت الحواس تناديه قائلة[3]: "بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقًا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي. فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى، كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته. فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت أشكالها بالمنام، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم اموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟. فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقد في يقظتك بحس أو عقل هو حق، بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها. لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة اليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها"[4].

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور: فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٣٨٤

(٢) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٥٧

(٣) الفلسفة الإسلامية في المشرق- فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٣٨٤

(٤) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١١٤

طور ما بعد العقل (النوم و الأحلام):

بعد أن فقد الغزالي الثقة بالمحسوسات، بواسطة عقله، تم فقد الثقة بالمعقولات بعد أن حدثته نفسه بذلك، "خطا خطوة إلى الإمام حين أخذت توسوس له نفسه، وجعلته يطرح قضية الشك كلها موضع البحث حينما شك في كل شيء: شك في بدنه وعقله وحياته ووجوده قائلاً: فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة، فإذا مات الإنسان ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده، واستشهد بقوله تعالى: فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد[١]. ولم يكن حدوث الشك المطلق عند الغزالي في قدرات العقل، ناتجاً عن طريق التأمل في المعارف الحسية المشكوك فيها وعن طريق حجة الرؤيا فحسب، بل كان هناك عامل قوي آخر استند إليه هذا الشك، وهو افتراض وجود درجة من درجات المعرفة تعلو العقل، أي احتمال ظهور حالة يقظة جديدة تبطل المعارف العقلية وتكذبها (بجانب الإشارة إلى نوع آخر من المعرفة بعد الموت يعلو غيره من أنواع المعارف)"[٢]. ولكن احتمال وجود درجه أخرى للمعرفة فوق العقل، سيؤدي إلى خطوات لا نهاية لها.

وهكذا يحاول الغزالي، اثبات طور ما بعد العقل بواسطة (ادعاء النوم) الذي يبين عدم يقينية الوجود. ففي حالة النوم لا يعرف الإنسان أنه في حالة حلم، ويتضح له ذلك فقط عند اليقظة. كما أن الإنسان لا يعرف أنه يحلم في الواقع، لكن يمكن أن تظهر حالة ما بعد الواقع تثبت أن الواقع كان حلماً بالنسبة لها. وهكذا ليس الواقع ضمان لليقين. ويصل الغزالي إلى حالة صعبة جداً، فهو لا يستطيع إيجاد حل للشك الذي يشمل كل الموجودات في هذا العالم[٣]. وهكذا انتهى الغزالي إلى الشك في كل شيء، وأصبح سوفسطائياً صرفاً، وبهذا يكون قد جاوز مرحلة الشك الخفيف الذي كان خلالهما يبحث عن الفرقة الناجية، وعن الرأي الحق من بين سائر الفرق، إلى المرحلة العنيفة مرحلة الشك في الموازين التي يوزن بها الحق ويفرق بها بينه وبين الباطل، الشك في الحواس، وفي العقل جميعاً. ولقد كان رسل واضحاً في مشابهة

---

(١) المنقذ من الضلال ص ١١٤

(٢) زقزوق، ١٩٩٨، ص٩٣

(٣) صبحي ريان، جمال أبو حسين. منهج الشك عند الغزالي وانعكاساته على التفكير- أكاديمية القاسمي مجله جامعه، عدد ٧

الغزالي حين جوز أن يكون وجود العالم مثل وجود الأشياء التي تظهر في رؤيا الحالم، ولا وجود لها في عالم الواقع، حيث يقول: "أنه لا توجد استحالة منطقية تمنع من افتراض أن يكون الكون كله حلماً طويلاً، وأن يكون خيالنا هو الذي ابتدع الحقائق التي تلوح لنا[1].

---

(١) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٤١

المبحث الثالث

حل الغزالي وتأسيس المعرفة

كان الغزالي في فلسفته يعبر عن شغفه بالعلم والبحث عن الحقيقة، وقد اتبع منهجاً عقلياً، يقوم على فكرتين أساسيتين هما: الشك، والحدس الذهني أو الكشف. وقد لاحظنا أنه استخدم منهج الشك لاختبار مدى اليقين في المعارف المكتسبة الحسية والعقلية، حيث اتضح له أن هذه المعارف لا تلبي شرط اليقين العلمي، فدخل الغزالي إلى أزمة عميقة بسبب الشك بالحواس والعقل، ويصف هذه الحالة قائلا: "فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بدليل، ولم يمكن نصب الدليل، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين، أنا فيها على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال"[(١)]. وتعتبر هذه الحالة أوج المسار الشكي والموصوفة بمرض عضال والتي كان لها تأثيراً على كيانه ووجوده ويمكن اعتبار هذه الحالة بالشك الوجودي[(٢)].

وقد حاول الغزالي الخروج من هذه الازمة بدون جدوى، لأنه لا يمكن إيجاد أجوبة لهذه الشكوك إلا بواسطة البراهين التي تقوم على العلوم الأولية، و"ذلك يقتضى دليلاً، وحتى هذه اللحظة لم يكن بوسعه إقامة دليل لأن هذا التركيب من علوم أولية، وهذه إن لم يكن مسلم بها، لا يمكن إقامة دليل عليها[(٣)]. فهو يحتاج إلى مسلمة واحده على الأقل للانطلاق إلى يقينيات أكبر. لكن هذه العلوم مشكوك بها أيضاً، لذا لا يمكنها أن تشكل أساساً للتخلص من الشك. ويحصر الغزالي نفسه داخل

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١١٥

(٢) صبحي ريان، جمال ابو حسين. منهج الشك عند الغزالي وانعكاساته على التفكير- أكاديمية القاسمي مجله جامعه، عدد ٧.

(٣) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٥٩

دائرة التفكير، ويحاول ترتيب أفكاره للخروج منها. فاتضح له أن هناك أفكار ضرورية (ماهيات) تملك وجوداً مستقلاً وضرورياً داخل الوعي. بمعنى أنها تفرض نفسها على الوعي من داخل الوعي، وليس من خارجه[1]. ويشرح الغزالي صعوبة البحث في البدهيات العقلية، فهي أوليه بمعنى أنها موجودة، لكن يصعب البرهنة على صحتها أو خطأها. ومع ذلك يحاول أن يتجاوز الحدود العقلية للبديهيات، للتأكد من يقينيتها المجردة، ثم يستخلص الغزالي مغزى ما يذكره لنا من أطوار شكه، ومما صادفه من عناء في سبيل البحث عن الحقيقة فيقول: "والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجد في الطلب حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب. فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واختفى. ومن طلب ما لا يطلب، فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب"[2].

وهكذا وفي هذا الجو من الحرص الذي بلغ الأمر فيه بالغزالي، أن طلب ما لا يطلب، إذ وضع العقل البشري فوق المشرحة، وأراد أن يستوثق من أمره، فكان من نتيجة ذلك أن هرب العقل منه، وظل الغزالي بدونه قرابة الشهرين. وغدا الخلاص من مثل ما انتهى إليه مستحيلاً، ولا يمكن أن يتم إلا بما يشبه المعجزة فلا حيلة للبشر في مثل هذه الحال، ولولا رحمة الله بمن يحسنون النية، ويخلصون القصد، لما تخلص الغزالي من هذه الورطة ولكن رحمة الله تداركته، فانتشلته من وهدة الشكوك والريب، وخلصته من تيه الضلال والشبهات، فاطمأنت نفسه وهدأت روعه، وأذهبت مخاوفه، وأزالت وساوسه[3].

أولاً: النور الإلهي أو الكشف

أخذ الغزالي يبحث عن الحل بعد هذه الحيرة التي تملكته، وكيف ومن أين تأتي الثقة بهذه البديهيات أو الضروريات العقلية؟ أبالحس وهو لا ثقة فيه؟ أم بالعقل المستدل؟ أبالمنطق أم بطريق خارجي؟ وما عساه أن يكون؟ هنا يفترض الغزالي وجود

---

(١) صبحي ريان، جمال ابو حسين. منهج الشك عند الغزالي وانعكاساته على التفكير- أكاديمية القاسمي مجله جامعه، عدد ٧.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١١٦

(٣) ميزان العمل للإمام الغزالي- حققه وقدم له- الدكتور سليمان ص ١٧

طور ما بعد العقل، الذي يمكنه أن يحكم على معطيات العقل بكونه مرحلة معرفية أكثر تطوراً من العقل. ويمكن تجربة هذا الطور عند تخلص الإنسان من الحواس والعالم المادي المحيط به. وقد يصل الإنسان إلى هذه الحالة تلقائياً بعد الموت، ولكن يمكن الوصول إليه أيضاً في حالة الكشف والإلهامات الصوفية التي تتطلب جهداً فكرياً كبيراً أو تفكيراً مجرداً. وهذا الوضع يستلزم تدخل عامل خارجي لتأسيس المعرفة الإنسانية عليه، لأن العقل الطبيعي لا يكفي لتأمين يقينية المعرفة الإنسانية، فكان النور الإلهي هو الحل: حتى شفاه الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بـها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة[١]. ولما سئل رسول الله (ص) عن الشرح ومعناه في قوله تعالى: فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام". قال: هو نور يقذفه الله تعالى في القلب. فقيل: وما علامته ؟. قال: التجافي عن دار الغُرُورِ والإنابة إلى دارِ الخُلُود. وهو الذي قال (ص) فيه: إن الله تعالى خلق الخلقَ في ظُلْمةٍ ثم رشَّ عليهمْ من نُورهِ[٢] فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحيان، ويجب الترصد له كما قال (ص): إن لربكم في أيام دهركم نفحاتٌ ألا فتعرضُوا لها[٣].

وهكذا كانت تجربة المرض فرصة رائعة منحها الله لعبده العالم الباحث عن اليقين، كي يعرف بنفسه طريق الأمان، فقد قذف الله تعالى في صدره نوراً كشف له حقيقة أكثر المعارف، وهداه إلى "نور على نور". النور الأول نور العقل والنور الثاني نور البصيرة، وكشف عنه غطاءه وشكه، وأدرك أن من يهبه الله طريق الذوق والكشف يستطيع أن يصل إلى العلم اليقيني الذي لا شك بعده، ولا يستطيع أن يصل إلى مرتبة الكشف إلا من اختارهم الله وقذف في صدورهم نوراً هو مفتاح المعرفة ودرب الأمان

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص١١٥

(٢) رواه أحمد والترمذي والحاكم بلفظ آخر.

(٣) رواه الطبراني والسيوطي في الفتح الكبير بلفظ أخر قريب، والبيهقي وأبو هريرة بلفظ آخر، وأبو نعيم عن أنس.

النفسي والعقلي والقلبي[1]. وبالرغم من أهمية النور الإلهي، إلا أن الغزالي لم يسهب في شرحه وتفصيله، لكننا يمكن أن نستنتج أن هذا النور لا يتعارض مع العقل بالرغم من أنه ليس عقلياً، ومن ناحية أخرى لا يمكن اعتباره لا عقلياً، لأنه يوصل إلى الحقيقة في القضايا العقلية ويقوي يقينية البدهيات العقلية[2]. ومن ذلك يبدو أن المعرفة الصوفية تقابل المعرفة العقيلة مقابلة اليقظة للمنام والآخرة للدنيا، وهى في نظر الغزالي معرفة وجدانية حدسية، لا يرقي إليها الشك فهي حصيلة الكشف الذي هو معرفة مباشرة واتصال بدون واسطة، بين الروح الإنسانية والروح الإلهية، ومن أنكر هذا الكشف "فقد ضيق رحمة الله تعالي الواسعة". "وهكذا وجد الغزالي يقينه المنشود، بعد أن أثبت أن وراء الإدراك الحسي والعقلي إدراكاً أصح وأدعى للثقة، وهو القلب، أو اللطيفة الربانية الروحانية المدبرة لجميع الجوارح وهو حقيقة الإنسان. لكونه محل النور الذي يقذفه الله في قلب المؤمن بعد الرياضة والمجاهدة وتصفية القلب عما سوى الله، بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود. فالقلب أصل الكل إن أفسدته فسد الكل، وإن أصلحته صلح الكل.. خاصة وأنه متربع على عرش الملك وسائر الأعضاء تبع وأركان.. فاصرف عنايتك إليه، فأصلحه يصلح الكل فتستريح"[3].

١- طبيعة أزمة الغزالي وسببها:

هناك عدة آراء حاولت بيان طبيعة أزمة الغزالي وسبّبها. **أولها** : يرى أن أزمة الغزالي دينية، وان الغزالي بعد أربع سنوات من خروجه من بغداد وتنقلاته بين بعض الحواضر العربية، وقع في أزمة دينية فصار يشعر أن الشيء المهم هو اجتناب النار والفوز بالجنة، ورأى أن طريقته في الحياة يغلب عليها طابع الدنيا، فرجع سالكاً طريق الزهاد وأنه حين صار في الثلاثين من عمره صار عميق التدين قليل الاهتمام بأعراض الحياة. **وثانيها** : يرى أن أزمة الغزالي كانت نفسية سببها مرض أصاب الغزالي وطرحه الفراش. وهذا المرض كان سببه منهجياً، وهو الشك الرهيب الذي عجز الأطباء عن

---

(١) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر –ص٨٠

(٢) صبحي ريان، جمال ابو حسين. منهج الشك عند الغزالي وانعكاساته على التفكير- أكاديمية القاسمي مجله جامعه، عدد ٧

(٣) الغزالي أبو حامد- "منهاج العابدين". دار الجيل، بيروت لبنان، الطبعة (بدون) ١٩٧٩، ص٩٥.

معالجته، وأن الغزالي أُصيب بمرض الكنظ والغنظ، وهو عادة ما يصيب أصحاب الاتجاه المتطرف، ينتج عنه هبوط في القوى الجسمانية والعقلية، يصاحبه اضطراب وقلقٌ نفسي، وربما كان راجعاً إلى عامل وراثي أو ظهور أزمة في زمن الطفولة. وهناك من يقر بحدوث أزمة نفسية أو إصابة الغزالي باضطراب نفسي أوقعه طريح الفراش، بسبب عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية، **أولها** : حالة فقر الغزالي وبؤس حاله، وحال أهله وأولاده. فوقع في تردد وحيرة بين مد يده إلى السلطة وبين الاعراض عن ذلك وصبره على حاله. أما **ثانيها** : فقد نتج عن خوف الغزالي مما يحيط به من أخطار سياسية تتهدده بصفة خاصة وتهدد المجتمع الإسلامي بالغزو الصليبي بصفة عامة.

وهذه الآراء الثلاثة لا يمكن استبعاد واحد منها، لأنها جمعت بين السبب المباشر وغير المباشر للازمة، ولأنها عالجت صور الازمة من زوايا مختلفة ولكل منهم دليل من الغزالي نفسه، لكنها جميعاً لا تستطيع أن تلغي وقوع الغزالي بمرض، أي كان سببه، وأن مرضه كان نتيجة لعدم تمكنه من الخروج من حالة الشك التي وقع بها باختياره. وخصوصاً أنه لم يتعصب لمذهب فكانت الحيرة والقلق ملازمين له ولا مخرج إلا بإحدى خصلتين: إما الاندفاع إلى التحرر من سلطة النص وسلطة الإمام وسلطة المذهب، وسلطة المعتقد وهذا أمر خطير على حياته وعقيدته وشهرته. وإما التسليم بكل الموروث والتزام التبعية، وهو الأمر الذي رفضه منذ البداية وأخذه على غيره. ولهذا كان الحل أو المخرج المنهجي غير مسوغ وغير متسق مع فروضه الأولى، بل كان اضطراريا وهروباً واضحاً أو لجوء المضطر إلى دائرة التصوف(١).

٢- طبيعة الحل الذى توصل اليه الغزالي:

قبل أن نتعرض بالدراسة للحل الذي تغلب به الغزالي على الشك المنهجي الذي مارسه حتى نهاية الطريق، ينبغي أولا أن نشير إلى أن الشك المطلق نفسه يتضمن بذور حل المشكلة، إذ تحدث فيه الخطوة الترنسندنتالية الحاسمة: وهي الصعود إلى الأساس المطلق لكل ما هو مشروط ومحدود، والذي يكون بسبب محدوديته عرضة

---

(١) منهج الشرح عند الغزالي من مثالية أفلاطون إلى عقلانية ديكارت- د. عبدالله محمد الفلاحي / جامعة إب- الجمعة ٠١ فبراير- شباط ٢٠٠٨

للشك. فالشك إذا استخدم بكل نتائجه يستطيع أن ينكر كل الواقع، لأن الواقع نهائي ومحدود وغير ضروري. وهذا الشك يصل في النهاية بالضرورة إلى ذلك الوجود الذي منه يتلقى كل موجود محدود ونهائي وجوده، أي يصل إلى وجود الله المطلق. وسيتضح لنا ما للحل الذي وجده الغزالي لمشكلة الحقيقة، من أهمية حاسمة بالنسبة لفكره الفلسفي، ولكن هذه الحقيقة قد أغفلت أو أسئ فهمها"(١).

ثانياً: اختلاف النقاد ازاء حل الغزالي

اختلف النقاد إزاء حل الغزالي في تأسيس المعرفة إلى عدة آراء:

ا) **الحل الصوفي:** يفسر الصوفية النور الذي قذفه الله في الصدور بأنه الكشف أو الإلهام أو بالذوق. معتمدين في ذلك على أن الغزالي ارتضى في آخر حياته أن يكون صوفياً، ولعل الدكتور عثمان أمين قد شايع هذا الاتجاه فادعى أن "الشك المطلق عند الغزالي قد أفضى إلى حال من الاشراق الصوفي". فقد كان يعتقد عن علم(٢) "أن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"(٣). ويرى الدكتور زقزوق أن الحل لا يجوز أن يفهم فهماً صوفياً، لأن ذلك يعنى أن الغزالي يناقض نفسه في "المنقذ" باستمرار. فالغزالي يكون حينئذ قد قبل هنا في الحل شيئاً على أنه حق بدون بحث أو تبرير. وهذا مناقض لجهود الغزالي في البحث عن الحقيقة بحثاً خالصاً غير مسبوق بأحكام معينة. وفضلاً عن ذلك فإنه يكون من غير المفهوم أن يكون الاتجاه إلى التصوف سبباً في إعادة الثقة إليه في العقل. فقد ذكر الغزالي أن الضروريات العقلية قد عادت، مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين. وقبل ذلك عرف العلم الحقيقي بأنه يتصف باليقين المطلق الذي لا يمكن زعزعته، ولهذا فلا يمكن أن يستند الحل على مجرد إحساسات صوفية أو ما عداها من إحساسات لا عقلية، أو يتمثل في اعتقاد مأخوذ عن أي مصدر له حجية ما. فالغزالي، في الوقت الذي حدث فيه الحل، لم يكن قد اتخذ

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٩٥

(٢) الغزالى بين الفلسفة والتصوف- الدكتور محمد يوسف موسى- ص ٥٦

(٣) المنقذ من الضلال ص ١٧٨

قراراً بالاتجاه إلى التصوف. فقد بدأ بعد الحل في دراسة التصوف دراسة منظمة، كان من نتائجها تحوله إلى التصوف وممارسته عملياً"[1].

ب) **الحل اللاعقلي:** هذا التفسير للحل عند الغزالي، يشترك مع الحل الصوفي بالقول بخارجية الحل، إلا أنه يعود إلى تفسير إشراقي للمعرفة، فالغزالي قدم نظرية للمعرفة على أساس فلسفي إشراقي، وذلك في رسالته مشكاة الأنوار، شارحاً قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ مفسراً لنور الأنوار تفسيراً أنطولوجياً، تارة بأنه هو أصل الوجود، وتفسيراً أبستمولوجياً، تارة أخرى بأنه أصل المعرفة[2]. ويرى هذا الاتجاه أن هناك قوة فوق العقل أعطت النور للغزالي، باعتبار الله سبباً أصلياً أو غير مباشر، والحل هنا هو الإيمان. وكان هذا التفسير يتهم الغزالي بأنه كان منكرا أو ملحداً. وهذا التفسير خاطئ، لأن الغزالي كان مؤمناً قبل شكه وحين شكه وبعد شكه. وكل ما هنالك أنه طلب اليقين بمنهج الشك ليدخل إلى درجة اليقين بعد الإيمان، وليعطي تأسيساً فطرياً من الله سبحانه قائماً في الإنسان، يجعله موقناً بوجود ذاته ومعرفتها، وموقناً فطرة، بوجود الله ومعرفته. ولو كان الحل لا عقلياً، لكان وجب على الغزالي حتى يستعيد الإيمان، أن يبرهن على معرفة الله بنوع من الأدلة المنطقية، ولكنه لم يفعل. فهو إذن يعرف الله ويؤمن به قبل الحل ومعه وبعده.

ج) **الحل الفطري:** يفسر د. زقزوق الحل، تفسير فلسفي حدسي، يتمثل في القول بأن الغزالي طلب في منهجه "تأسيس العلم تأسيساً أولياً، غير قابل للنقض ورفض من أجل ذلك، كل علم غير يقيني يقيناً مطلقاً". وأكد الغزالي أن الحل لم يحدث بواسطة صناعه منطقية مجردة .. بل برؤية عقلية مباشرة هي الحدس. وعبارات الغزالي في المنقذ تدل على أن هذا الحل لم يكن منطقياً ولا صوفياً ولا عقلياً، وإنما كان بنور قذفه الله في صدره. وتفسير الغزالي لهذا النور بالحدس، الذي هو رؤية عقلية مباشرة. حيث يقول: "ومن مارس العلوم يحصل له على طريق الحدس.. قضايا كثيرة، لا يمكنه إقامة البرهان عليها، ولا يمكنه أن يشك فيها، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص١٠١

(٢) انظر: الغزالي. أبو حامد (١٩٦٤): مشكاة الأنوار. حققها وقدم لها: الدكتور أبو العلا عفيفي. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.

بالتعليم، إلا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه وانتهجه"[١].

وبذلك فهذه المعرفة الحدسية لا يصل إليها إلا كل من يكرس نفسه كلياً في البحث عن الله. وإذا أردنا أن نقبل تسلسل هذه الأفكار - في عمل واحد يعرف فيه العقل الله (الذي يبعث له النور) وفي الوقت نفسه يرى نفسه مؤسساً في الله، وكل ذلك ثمرة نور يقذفه الله تعالى في قلب عبد طهر بمجاهدة باطنه من الخبائث". وهذا النور المرسل من الله في الحل هو عبارة عن تصوير لعقل الإنسان عندما يكون قد تطهر وصفا، أي تحرر من كل تدخل عن طريق الحس والوهم. مما يجعله يدرك ذاته في جوهرها الحقيقي كنور، ويدرك أن هذا النور مؤسس في الله. والإنسان حاصل على النور لأنه مخلوق على صورة الله، وهذا النور الذي لديه هو الذي يمكنه من معرفة المصدر. والعقل عندما يكون قادراً على التجرد من كل ما لا يمثل جوهره الحقيقي فإنه يكون نوراً مستعاراً من الله، والذي منه ينبعث كل نور. وهكذا ترتبط هنا معرفة الله ومعرفة الذات في علاقة متبادلة لا يمكن فصلها ويشكلان النقطة الأساسية للحل عند الغزالي"[٢].

ثالثاً: فكرة الألوهية وتأسيس اليقين:

قام الغزالي بتأسيس المعرفة على ثلاثة مراحل، الحواس، والعقل وطور ما بعد العقل. حيث أراد تأسيس العلم اليقيني على أساس صلب، لا يمكن الشك به. وهو يرى بالنور الإلهي ذلك اليقين اللامنطقي الذي يمكن أن يؤسس عليه البديهيات العقلية. ولذا يلجأ الغزالي إلى منطق يختلف عن المنطق العقلي. فهو يحتاج إلى منطق فوق المنطق العقلي. "فهو يجد مثلا فكرة الله داخل الوعي، لكن هذه الفكرة لم تكن نتيجة للتفكير، وإنما وجودها كان ضرورياً ومفروضاً على الوعي من داخله. أي أن وجودها بالوعى كان فطرياً. وهذا ما يفسر محاولة الغزالي الرجوع إلى الفطرة الأصلية، حيث "يرى أن معرفة الله فطرية عند كل إنسان، تماماً مثل الحقائق الرياضية، والمعارف الأولية، لأنها أول كل المعارف وشرط لها: "فلو عرف الإنسان

(١) الغزالي. أبو حامد (١٩٦١): معيار العلم في فن المنطق. المحقق: الدكتور سليمان دنيا. دار المعارف، مصر. ص ١٩٢

(٢) زقزوق، ١٩٩٨، ص ١٠٨، ١٠٩

كل شيء ولم يعرف الله عز وجل فكأنه لم يعرف شيئاً. فالمعرفة الحقيقية للأشياء تبدأ بمعرفة الله"[1].

وهذا يعنى أن الإمام الغزالي لم يشك في وجود الله ولا في النبوة واليوم الآخر، بدليل قوله في المنقذ: "وكان قد حصل معي، من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية، إيمان يقيني بالله وبالنبوة وباليوم الآخر. فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسي، لا بدليل معيّن محرر، بل بأسباب وقرائن، وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها[2]. ولكن الغزالي يطلب الكشف والبرهان والمشاهدة علي صحة ما رسخ في نفسه. ولهذا جوز أن يكون الشك في كمال الإيمان لا في أصله حيث يقول: "وكل إنسان شاك في كمال إيمانه وذلك ليس بكفر، والشك في كمال الإيمان حق[3]. فقد شكَّ نبي الله ابراهيم، ليس في إمكانية ووجود قدرة الله تعالي علي البعث، ولكنه شك في كمال اعتقاده بذلك وجزمه به، وإلا لما طلب الدليل والبرهان والمشاهدة علي ذلك. فالغزالي وإن كان قد شك في المعرفة، إلا أنه لم يشك في الله لحظة واحدة، لأن الله قائم لديه بالأدلة القاطعة ولهذا فليس ثمة تنازع بشأن كيفية خروج الغزالي من الشك، فهو قد خرج بالحدس الذي يقف من خلفه نور النور[4].

والغزالي لم يكن في حاجة إلى إثبات وجود الله لأن الله ثابت لديه بالدليل القاطع سواء من جهة العقل والنقل. ولهذا فإنه استند إلى فكرة الله الذي لا يمكن أن يخدع أو يضلل عباده في خروجه من الشك. ففي "المنقذ" يتحدث الغزالي صراحة عن فكرة الإله الذي يضل عباده، بعد أن يكون الغزالي قد تغلب على هذه الفكرة، أي بعد أن يكون الشك المطلق قد ارتفع. ويأتي الحديث عن هذه الفكرة في معرض حوار بينه وبين أحد أتباع الباطنية، حيث يشير الغزالي باختصار إلى سؤال الإضلال، من جانب الله لعباده قائلا: "وسؤال الإضلال وعسر تحرير الجواب عنه مشهور" أما تفصيل

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص١١٠

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٧٣

(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين ج١ ص١٢٢

(٤) الفلسفة الإسلامية في المشرق- فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٦٥

هذه المسألة فيذكره الغزالي في "الاقتصاد في الاعتقاد"، وذلك عند حديثه عن النبوة والمعجزات بقوله: "فهب أنهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول: هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم، فما الذي يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل إليه.. فبم نعلم صدقه، فلعله يلبس علينا ليغوينا ويهلكنا؟" وحل هذه المشكلة – التي صاغها الغزالي هنا صياغة قوية – يتمثل – في رأيه - في أن الكذب لا يمكن أن يصدر من الله: "والجواب أن الكذب مامون عليه"[1].

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٩٣

المبحث الرابع
دور الشك في تأسيس نظرية المعرفة عند الغزالي

حدد الغزالي في بداية بحثه الهدف الذي يسعى للوصول إليه، وهو تحصيل العلم اليقيني، واتخذ من الشك المنهجي أداة لتحقيق هذا الهدف، حيث استفاد الغزالي من شكه المنهجي فائدة عظيمة أدت به إلى المعرفة اليقينية[1]. فالغزالي شك في كل شيء، إلا شيئاً واحداً لا يمكنه الشك به وهو الشك بأنه يشك، أي أنه لا يستطيع الشك بأنه يفكر. اذ يقوم الغزالي بعملية الغاء للعالم كله بواسطة الشك المنهجي، ويبقي على التفكير لوحده. وهذا يعني أنه ليس هنالك وجود سوى للتفكير، الذي أوصله إلى الأساس اليقيني الذي يبنى عليه يقينيات الموجودات الأخرى. بمعنى أن هذه الموجودات والعلوم المكتسبة من التقليد والحس والعقل تحتاج إلى أساس يقيني صلب، ولهذا درس كل العلوم الدينية والفلسفية والمذهبية الموجودة في عصره، ليقوم بأهم عملين عقليين ماسحين، في بحث الخلل الأخلاقي، وخلفية الإعصار العقلي، وكتابه المنقذ من الضلال إن لم يكن سيرة لفكرة، فهو بيان لمعاناة فكر، ما بين الشك بسؤال يعقبه آخر، حتى يستقر به الحال مطمئناً إلى اليقين. "فالغزالي يقوم بعملية نقد شاملة وتقييم جديد للعلوم التي اكتسبها ليزيل كل التراكمات العقائدية، الاجتماعية والابستمولوجية التي تغطي الفطرة الإنسانية، وكان الشك هو الأداة التي كشفت حقيقة الموروث المعرفي، وعدم يقينية الحس والعقل. فالهدف الأساسي عند الغزالي، لم يكن تعبيراً عن الشك أو البحث عن أصول الدين، إنما ليؤسس بحثاً معرفياً بناءاً وحقيقياً. حيث أن معنى الشك بالمعارف الحسية والعقلية والتي تمثل كل موجود في العالم، واثبات عدم يقينية هذه الموجودات هو عملياً إلغاء لها وإرجاعها إلى التفكير، وتأسيس كل شيء على التفكير، ليؤسس عليه صرح المعرفة اليقينية من جديد[2].

---

(١) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر – ص٨٢

(٢) صبحي ريان، جمال أبو حسين. منهج الشك عند الغزالي وانعكاساته على التفكير-أكاديمية القاسمي، كلية التربية، مجله جامعه، عدد ٧، باقة الغربية، فلسطين.

أ) إمكانية المعرفة (الشك المنهجي):

ما الذي يجعل العلم ممكناً أو ما هي شروط إمكان العلم؟ الجوب هو أن هناك عدة اتجاهات، لها مواقف متباينة من إمكانية المعرفة العقلية، يمكن تصنيفهم إلى ثلاث اتجاهات: الشكاك واللاأدرية، اليقينيون (القائلون بإمكان الوصول إلى يقين في المعرفة)، والقائلون بتعادل الأدلة أو البراهين العقلية إثباتاً ونفياً[(١)]. وقد وقف الغزالي من هذه القضية، موقفاً نقدياً، حيث أخضع المعرفة الإنسانية للشك المنهجي، وتوصل من خلاله إلى تأكيد إمكانية المعرفة، وقدرة الإنسان للوصول إلى الحقيقة كما هي. فالشك، عنده كان أداة أو منهج معرفي يهدف إلى تنقية (غربلة) المعرفة الإنسانية من أخطائها وجهالاتها، وليس منهجاً لكشف عجز المعرفة والتشكيك بمجمل إبداعاتها وإنجازاتها، كما كان يفعل ممثلون الاتجاه الارتيابي، الذين وضح تناقضهم قائلاً: "فالسفسطائي كيف يناظر، ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر؟"[(٢)].

ولما كان الغزالي يريد المعرفة الحقيقية والعلم الصحيح، الذي يحدث معه الأمان النفسي والعقلي والقلبي، والذي لا يورث الشك والإنكار بل الطمأنينة والاستقرار[(٣)]. لذلك عرف الغزالي العلم، وربطه بإمكانية المعرفة، وحدد طريق الاستدلال عليه وإنتاجه بمقدمات عقلية ضرورية تقود إلى أمان قلبي فُطر الإنسان على طلبه والبحث عنه، حيث أكد على قدرة الإنسان علي اكتساب المعرفة إما عن طريق الحواس أو العقل، ولكنه رأى أن الحواس قاصرة عن الإدراك الحقيقي، كما أن العقل لا يؤتمن إلا إذا كان منقاداً للعلم والحكمة، وصار مسيطراً علي الشهوات فيما يفتقر العقل إليه. وبهذا كان موقف الإمام الغزالي من قضية إمكانية المعرفة، موفق وسط بين إعمال العقل وإهماله، لم ير تفويض الحكم المطلق للعقل بحيث لا يختبر، بل قيّد صحة حكم العقل بشرط موافقته للحكمة، والعلم، ومخالفته لهوى النفس وشهواتها[(٤)].

---

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبد الله محمد الفلاحي- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- ط١ ٢٠٠٣- ص١٥

(٢) زقزوق، ١٩٩٨، ص٧١.

(٣) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر – ص٧٧

(٤) منهج الامام الغزالي في المعرفة نشأته وتطوره- د. عبد الله ابراهيم صلاح الدين- جامعة القرآن الكريم والعلوم الاسلامية- مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية المؤتمر العلمي العالمي الثاني- التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون- المحرّم ١٤٣٠هـ – يناير ٢٠٠٩م

ب) وسائل المعرفة :

تحدث الغزالي عن وسائل العلم والمعرفة بقوله: "اعلم أن العلم الإنساني يحصل من طريقين: أحدهما التعلم الإنساني، والثاني التعلم الرباني، أما الطريق الأول فطريق معهود، ومسلك محسوس، يقر به جميع العقلاء"(1). ثم يفصِّل ذلك، فيبدأ بالتعلُّم الإنساني ويقسِّمه إلى: التعلُّم من خارج: وهو التحصيل بالتعلُّم، كأخذ العلم شفاهة أو كتابة عن معلم. ثم التعلُّم من داخل: وهو الاشتغال بالتفكُّر، حيث يدور محور العلم على العقل ووسائل الحس الظاهرة، إضافة إلى الأحاسيس الداخلية الممتدة في النفس. فالحواس تنقل الظواهر إلى العقل الذي يقوم بتجريدها. وبهذا تنحصر وسائل المعرفة عند الغزالي في ثلاثة :

١-**الحس** : هو قوة نفسانية مدركة في الإنسان وهي خمسة: السمع والبصر، والشم، والذوق، واللمس، ولكل من هذه الحواس وظائفها الخاصة. وقد حكى الغزالي تجربته بالمعرفة الحسية، وما آل إليه أمره، وبين خطأ الحواس، وأنه لا أمان مع الخطأ، فبالتالي لا ثقة بكل ما لم يكن فيه الأمان. ونتج من هذا الرأي أن اعتبر الغزالي هذا النوع من الإدراك أخس درجات المعارف، حين صنفها من جنس إدراك البهيمة، وأن فيها نقص، اللهم إلا فيما خلقت لها. فالمعرفة الحسية عند الغزالي مكمَّلة بغيرها، والحواس تكمَّل بغيرها من الوسائل.

٢-العقل : بعد أن شكَّ الإمام الغزالي في الحواس، خاض التجربة مع العقل، حيث توصل إلى أن للعقل نطاق واسع يدرك المعلومات أكثر وأوثق من الحس، وأن حكمه أصدق بكثير من حكم الحس. فهناك من المعارف ما تكتسب عن طريق العقل والتأمل الفكري واستنتاج حقائق غير مدركة بالحواس. فالاستدلال العقلي مسلك من مسالك اكتساب المعارف والعلوم وما يرتبط بذلك من تحليل، وتركيب، وقياس، واستنتاج، وربط. وبناءاً على هذا، يرى العقليون أن المعرفة الصادقة لا تكتسب إلا عن طريق العقل لا الحواس. إلا أن العقل مع عظم شأنه، واتساع إدراكاته، عاجزاً عن

---

(١) الغزالي. أبو حامد (ب.ت): الرسالة اللدُّنية، شركة الطباعة الفنية، د.ت، ص ١١٢ - ١٢٢.

إدراك ما وراء الطبيعة، من الغيبيات وغير ذلك من الأشياء التي كانت مجالاً لإدراك آخر وراء العقل وهو النبوة .

٣- **النبوة و الكشف والالهام:** تبنى الغزالي، نظرية الكشف، ومضمونها أن الحواس والعقل وسائل معرفة ظنية لهذا نلجأ للكشف كوسيلة للمعرفة اليقينية. ومضمون هذا الكشف أنه بالرياضة الروحية يرق الحجاب بين الإنسان وخالقه حتى يزول فيتلقى الإنسان المعرفة تلقائياً مباشراً من الله بدون واسطة من الحواس والعقل. وقد عبر الغزالي عن الكشف بالقلب كوسيلة للمعرفة. فالقلب عنده ليس الجسم المادي المحسوس الموجود في صدر الإنسان، إنما هو لطيفة روحانية تمثل حقيقة الإنسان حسب تعبيره. فإذا كان الحس مجرد مرحلة في الإدراك، فلا شيء يثبت أن هذا العقل هو آخر المدارك، وأن ليس فوقه طور آخر وإدراك آخر وهو النبوة. يقول الغزالي: الإيمان بالنبوة أن يقر بإثبات طور وراء العقل، تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة، والعقل معزول عنها كعزل السمع عن إدراك الألوان..، وجميع الحواس عن إدراك المعقولات[(١)].

والنبوة عند الإمام الغزالي ليست كما تصورها البعض علماً خاصاً بالأنبياء، وغير مكتسبة، إنما النبوة نوعان: الأول خاص بالأنبياء، وهي التي تستمد منها العلوم والمعارف كلها فدونها تبقى التكاليف باهظة ولا شيء يرام. وهذا هو الوحي السمائي الخاص بالأنبياء، والنبي محمد (ص) علي ذروته. فهذا النوع من النبوة لا مطمع لأحد في الحصول عليها، ولا سبيل إلي اكتسابها إلا لهؤلاء المختارين من الله تعالى، المعدِّين لحمل أعباء النبوة الكاملة المعصومة. أما النوع الثاني: وهو مكتسب لعلماء الأمة المحمدية، الذين هم ورثة الأنبياء، ولن يستحق عالم مقام وراثة النبي (ص) إلا إذا اطلع علي جميع معاني الشريعة المطهرة، حتى لا يكون بينه وبين النبي (ص) إلا درجة النبوة، وهذا في رأي الإمام الغزالي ما يقال له نور البصيرة أو الولاية أو المعرفة أو الكشف أو الإلهام أو المشاهدة أو خاصية النبوة[(٢)].

---

(١) المنقذ من الضلال، ص١٩٩

(٢) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين ج١ ص ٢١٩

ج) طبيعة المعرفة:

يقصد بطبيعة المعرفة رؤية الفلاسفة الفاحصة في الجواهر الحقيقية للمعرفة، حيث انقسموا إلي قسمين: واقعيون يرون أن ما نراه من الأشياء هي بلا شك حقيقة تلك الأشياء وجوهرها، وليس هناك معنى آخر باطني لهذه الأشياء. ومثاليون يرون أن المعرفة لا تتمثل في ظواهر الأشياء أو مظاهرها الخارجية، وإنما في جوهرها والفكرة التي وراءها. ولقد شغلت قضية المعرفة العلماء المسلمين، حيث انقسموا إلي رأيين: رأي يقول بأن المعرفة، توقيفية ملهمة ومحتمة من الله علي عباده، وإن ما يتوصل إليه الإنسان من معرفة، لا تعتبر شيئاً جديداً، لأنها موجودة بالفعل، ومهمة الإنسان هي التوصل إليها والكشف عنها، بواسطة عقله وحسه ووسائل أخرى. ورأي آخر ذهب إلي أن المعرفة مكتسبة وليست توقيفية، لوجود الإمكانيات والقدرات التي يستعملها الإنسان ليتحصل علي المعرفة اكتساباً وليس اكتشافاً. وقد أيد الإمام الغزالي الرأي الثاني وذهب إلي أن اكتساب العلوم بمعرفة معيار العلم وتحصيل براهين العلوم المفصلة أولى من الطريق الأول، لأنه يقود إلي المعرفة قيادة موثوق بها، وقرر بأنه لو أراد مريد أن ينال رتبته المعرفية بمجرد الرياضة، فقد توقع توقعاً بعيداً، فيجب عليه أولا تحصيل العلوم الحقيقية في النفس بطريق البحث والنظر علي غاية الإمكان، اقتباساً مما حصله الأولون، ثم إن أراد المعرفة الحقيقية فلا بأس له بعد ذلك بالانتظار – بعد المجاهدة والرياضة– لما لم ينكشف للعلماء عن الأمور الإلهية[١].

وهكذا جمع الإمام الغزالي بين توقيفية المعرفة وكسبيتها في دائرة طبيعة المعرفة. واتخذ من هذه المسألة موقفاً متميِّزاً، حيث لا يهمل مذهباً إلا ويعطيه ما يستحقه من التقدير. فالغزالي يرى أن المعرفة بالله وبالحقائق فطرية، ومركزة في القلب. فكل قلب صالح بالفطرة لمعرفة الحقائق. كما رأي الغزالي أن النفس الإنسانية في أصلها محل العلوم والحقائق وهي موجودة فيها وملازمة لها، ولكن الآثام والذنوب منعت الإنسان من الاطلاع علي ملكوت الله تعالى، ويمكن للإنسان أن يقدم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها والإقبال بكل الهمة علي الله تعالى، وإذا حصل له ذلك فاضت عليه الرحمة، وانكشف له سر ملكوت السماوات والأرض وظهرت له حقائق المعرفة.

---

(١) الغزالي: ميزان العمل، ص٤٠-٤٣

د) كيفية حدوث المعرفة:

يفرق الغزالي بين المعرفة عن طريق الحواس والمعرفة عن طريق القلب. فالمعرفة قد تحصل لبعض القلوب بإلهام على سبيل المكاشفة ولبعضهم بتعلم واكتساب عن طريق الكشف الاستدلالي العقلي الذي ننتقل فيه من مقدمات إلى نتائج. ويضرب الغزالي مثالين، **الأول** : أن القلب كالمرآة والعلم هو انطباع الصور في هذه المرآة. فإن كان القلب غير مجلو فلا يستطيع أن يعكس العلوم. والذي يجعل مرآة القلوب تصدأ هو الشهوات، والذي تجلوه هو الإعراض عن هذه الشهوات. **والثاني** : فيقول الغزالي في روعة وجمال لا حد له في الاحياء: ولو فرضنا حوضاً محفوراً في الأرض، احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار. ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض، إلى أن يقترب من مستقر الماء الصافي، فينفجر الماء من أسفل الحوض، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم، وقد يكون أغزر وأكثر. فكذلك القلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار. وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علماً. ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله"[(١)].

ويرى الغزالي ان القوة الخيالية المودعة في مقدمة الرأس تجري من العقل، مجرى صاحب بريده، إذ تجتمع أخبار المحسوسات عندها. وتجري القوة الحافظة التي مسكنها مؤخرة الرأس مجرى الخازن لهذا البريد، وتجري الحواس الخمس مجرى جواسيسه، فيوكل كل واحد منها بأخبار صقع من الأصقاع. أما كيف تحصل هذه المعرفة، أي العبور من معرفتين إلى معرفة ثالثة فإنه يرى أن المعلومات التي يكون منها العقل المعارف والعلوم تأتي عن طريق الحواس. ويطلعنا الغزالي على كيفية حصول المعرفة في النفس في المثال الآتي: أن من ينظر إلى السماء والأرض، ثم يغض بصره، يرى صورة السماء والأرض في خياله، حتى كأنه ينظر إليها ولو انعدمت السماء والأرض[(٢)].

---

(١) احياء علوم الدين ج٣ ص٢٠

(٢) احياء علوم الدين ج٣ ص٢١

ويتضح لنا من خلال المحاور المعروضة عن منهج الغزالي في المعرفة: إمكانية المعرفة ووسائلها، ومداركها وطبيعتها، وكيفية حدوثها، أن الغزالي سلك مسلكاً ابتكارياً ليس فقط في الجمع بين الوحي والواقع لكن في تأصيل علوم الوحي وجعلها منبعاً يستقى منه وتؤول إليه العلوم الكونية كلها، فهو ممن لم ير استحالة المعرفة الحقيقية، ولكنه يرى أن الشك الذي يقود في النهاية إلى تجاوز الحيرة المعرفية، هو طريق آخر للوصول إلي المعرفة اليقينية، وبها يشن هجوماً شرساً على التقليد ويدعو إلى استقلالية في النظر[1]. ويلاحظ أن الغزالي جعل منهجه في المعرفة متكاملاً لا يرى الاستغناء بوسيلة دون أخرى وإن كان على اعتقاد أن بعضها أصدق من بعض، ولعل هذا أيضاً يعد ميزة أخرى لمنهجه. فالغزالي لم يرفض الحس والعقل كوسيلتين من وسائل المعرفة ولكنه رفض أن تقف ملكات الإنسان عند الحس والعقل، لأنه رفض أن تكون موضوعات المعرفة الإنسانية قاصرة على المحسوس وعلى المعقول الصادر عن هذا المحسوس، لأنه يرى ضرورة القول بوجود معقولات لا شبيه ولا مثيل ولا ند لها، هذا فضلاً عن أن تحديد علاقة الذات بهذه المعقولات سواء كانت حسية وغير حسية يختلف باختلاف الذوات كما يختلف باختلاف الوسائل[2]. كما اعتمد الغزالي في منهجه على ما سماه بخاصية النبوة أو الولاية أو نور البصيرة أو المشاهدة أو الكشف أو الإلهام، واعتبره أهم وسائل المعرفة لأنها بمثابة نور يقذفه الله في قلب عبد من عباده، به يعرف صدق الأنبياء، لأنه قد انفتحت بصيرته واستطاع أن يستفيد من علوم الوحي المنزلة على الأنبياء. غير أن الغزالي يرى أن هذه الولاية لا تنال إلا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتبدل الصفات، ولا يتأتى كل ذلك إلا بالعلم والعمل المؤديان إلى السعادة الأبدية[3].

---

(١) صبحي ريان، جمال ابو حسين. منهج الشك عند الغزالي وانعكاساته على التفكير- أكاديمية القاسمي مجله جامعه، عدد ٧

(٢) الفلسفة الإسلامية في المشرق- فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٣٩٦

(٣) صبحي ريان، جمال أبو حسين. منهج الشك عند الغزالي وانعكاساته على التفكير- أكاديمية القاسمي مجله جامعه، عدد ٧

الفصل الثالث

الموقف النقدي للغزالي تجاه علوم عصره

الفلسفة- علم الكلام – الباطنية – التصوف

بعد أن تحدثنا عن نقد الغزالي لوسائل المعرفة (التقليد والحواس والعقل)، وخلص إلى أنه لا يوجد لها دليل وبرهان فأصبح في مرحلة شك، فرجع الغزالي لحافظته الفكرية أخذاً بسبر وتقويم العلوم، فبحث عن أصناف الباحثين عن الحقيقة، حيث حدد أربع فرق، رأى أن الحق لا يخرج عنها[1]، حيث يقول: ولما شفاني الله من هذا المرض بفضله وسعة جوده، انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق: المتكلمون وهم يدّعون أنهم أهل الرأي والنظر. الباطنية، وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصصون بالاقتباس من الإمام المعصوم. الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان. الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة. فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق، فإن شذّ الحق عنهم، فلا يبقى في درك الحق مطمع... فابتدأت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق، مبتدئاً بعلم الكلام[2].

هذه هي أصناف أولئك الذين زعموا، في عصر الغزالي، أنهم بلغوا الحقيقة دون غيرهم، وسوف نرى، حالاً، كيف أن الهدف الذي سعى كل منهم إلى نيله وبلوغه يختلف كل الاختلاف عن الهدف الذي كان يسعى إليه الغزالي، ولعل تحديد

---

(١) الغزالى بين الفلسفة والتصوف- الدكتور محمد يوسف موسى- ص ٥٤
(٢) المنقذ من الضلال ص ١١٨

الغزالي أولاً لفكرة "العلم" وفهمه الخاص له يفصل المقال بينه وبينهم، فهو يفتش عن "علم" لا يأتيه الباطل، يبحث عن حقيقة لا يمكن أن يشك أحد فيها إذا بلغها مهما كان منطق الخصم، ومهما كانت أدلته، ولهذا فإن الغزالي قدم لنا، بلغة المناطقة، تعريفاً جامعاً مانعاً للعلم اليقيني، وجعله محك العلم الصادق: الوضوح، التميز، الانكشاف الذي لا تلابسه ذرة شك ... كل هذه شروط أساسية لقبول الغزالي العلم أو رفضه له، طبقاً لهذه المواصفات[١]. وقد عرفنا أيضاً أن الغزالي قد خرج من أزمة الشك واثقاً بالضرورة العقلية فقط، وهو يتخذ هذه الضرورة وسيلته الوحيدة للوصول إلى الحقيقة. فهو ميزان صحيح يمكن أن يتعرف في ضوئه، وعلى هداه، الحق من بين اضطراب الفرق[٢].

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٣٨٢

(٢) ميزان العمل للإمام الغزالي- حققه وقدم له- الدكتور سليمان ص١٨- ١٩

المبحث الأول
الغزالي ونقده لعلم الكلام

يبحث علم الكلام الإسلامي في إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية والنقلية، "فهو العلم بالعقائد الدينية عن طريق الأدلة اليقينية. أو هو علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه. وقد ظهر علم الكلام الإسلامي نتيجة الالتقاء الحضاري بين الإسلام والأمم الأخرى، وظهور النزعة العقلية في الإسلام بعد أن "تعلم الفلسفة بعض العرب"[١]. فكان من الطبيعي أن يكون لهذا الانفتاح أثره الكبير في تطوير علم الكلام[٢]، واستخدامه للتصدي للتحديات التي فرضها الالتقاء بالديانات القديمة التي تسلحت بالمنطق والفلسفة اليونانية، وكل ذلك دعا المعتزلة إلى التسلح بالعقل والفلسفة اليونانية لمجادلتها جدالاً علمياً يعتمد على سلاح العقل والمنطق والبرهان[٣]. وفي أواخر القرن الثالث الهجري حدث تحول خطير في مسيرة علم الكلام الإسلامي عندما انشق الأشعري عن المعتزلة، لاعتقاده أن إعطاء الأهمية المطلقة للعقل لا يفضي إلى دعم الدين كما زعم المعتزلة[٤].

١- موقف الغزالي من علم الكلام

أراد الغزالي أن يبحث عن الحقيقة عند الفرق المختلفة، فأسرع بتتبع واستقراء ما عند هذه الفرق فابتدأ بالمتكلمين حيث يقول: أني ابتدأت بعلم الكلام، فحصلته، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي. وإنما مقصوده، حفظ عقيدة أهل السنة،

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد ابو زهرة طبعة دار الحديث لندن. قبرص الجزء الاول ص ١٠٣

(٢) تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي (دراسة تحليلية لكتاب تجريد العقائد)، عباس سليمان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٩٤ ص١٠

(٣) فجر الإسلام للدكتور احمد أمين ص ٢٧٠ طبعة المكتبة العصرية بيروت ٢٠٠٦

(٤) المذاهب الإسلامية» الجزء الأول ص ١٦٦

وحراستها من تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة أهل الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلّهجُوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصر السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله[1]. وقد قضت عليه مهمته تلك أن يأخذ مقدماته من هؤلاء الطاعنين المشككين ليؤاخذهم بلوازم مسلماتهم، وهي مقدمات واهية ضعيفة قال عنها الغزالي: وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم[2].

هذا هو مقصود علم الكلام، أما مقصود الغزالي فهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكاً يقينياً واضحاً ودقيقاً، ولهذا يقول: "فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً"[3]. فعلم الكلام لم يف بحاجة الغزالي عند الفحص، ووجده قاصراً عن أداء المهمة الموكلة إليه. فدفاع المتكلمين يقوم على التقليد، وعلى مجرد القبول من الأخبار، ويراد به لا هداية الخصم، ولكن مجرد تكسير نصاله، ولا يمكن أن يرى فيه حائر ليس لديه من وسائل الإدراك سوى الضرورية العقلية، أداة موصلة إلى الحقيقة. ورأى الغزالي أن هذا المنهج قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات[4]، لذلك، لما لم يلتق مقصود الغزالي ومقصود علم الكلام، ولم يكن بد من أن يهرب الغزالي منه، لأنه ليس من العلوم التي مهمتها الأولى الكشف عن الحقيقة، ولا علماؤه مهمتهم الأساسية الكشف عن الحقيقة. إن الحقيقة قد أعطيت لهم من غير أن يجشموا أنفسهم متاعب البحث عنها، أنهم ورثوها إرثاً، وأعطوها إعطاءً[5]. فالمتكلمون ليس لهم اتجاه فكري مستقل، فقد اعتمدوا في علمهم "علي مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد، أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. واشتغلوا "بصفة خاصة بكشف تناقصات الخصوم،

---

(١) المنفذ من الضلال ص ٩٦ وما بعدها.
(٢) المنقذ من الضلال، تأليف: الغزالي، ص١٢٤
(٣) المنقذ من الضلال، تأليف: الغزالي، ص١٢٤
(٤) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ٤٣
(٥) ميزان العمل للإمام الغزالي- حققه وقدم له- الدكتور سليمان ص ٢٠- ٢٣

وهاجموهم بنفس أسلحتهم. فهم إذن أصحاب طريقة جدلية، وليسوا أصحاب منهج فلسفي نقدي"[(١)].

٢- علم الكلام الممدوح وعلم الكلام المذموم:

بعد أن برهن الغزالي على عدم صلاحية علم الكلام كأداة للكشف عن الحقيقة، حدد موقفه من علم الكلام وتعلمه بقوله: فإن قلت تعلم الجدل والكلام مذموم كتعلم النجوم، أو هو مباح أو مندوب إليه؟! فاعلم أن للناس في هذا غلواً وإسرافاً. فمن قائل أنه بدعة أو حرام وأن العبد إن لقي الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك، خير له من أن يلقاه بالكلام. ومن قائل أنه واجب وفرض إما على الكفاية، أو على الأعيان، وأنه أفضل الأعمال وأعلى القربات. فإنه تحقيق لعلم التوحيد ونضال عن دين الله. ولما كان لهذه الصنعة دوراً تقوم به، على كل حال فإن الغزالي اختار التفصيل في الحكم على الكلام، فقال: "اعلم أن الحق فيه أن إطلاق القول بذمه في كل حال، أو بحمده في كل حال خطأ، بل لابد فيه من تفصيل[(٢)].

٣- ذم علم الكلام:

خلص الغزالي إلى ذم علم الكلام بقوله: وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا، ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه، وقالوا: ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر. ولذلك قال النبي (ص): "هلك المتنطعون هلك المتنطعون هلك المتنطعون" (أي المتعمقون في البحث والاستقصاء). واحتجوا أيضاً بأن ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله (ص) ويعلم طريقه ويثني عليه وعلى أربابه[(٣)]. ثم زاد في ذم علم الكلام، فقال: فاعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو إما مجادلة مذمومة وهي من البدع، وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٥٠

(٢) الإحياء، ج١ ص٩٧

(٣) إحياء علوم الدين، ج١ ص ٩٥

بالدين[1]. كما أن الصحابة رأوا رسول الله (ص) وقد بعث إلى كافة أهل الملل، فلم يقعد معهم في مجلس مجادلة لإلزام وإفحام وتحقيق حجة، ودفع سؤال وإيراد إلزام، فما جادلهم إلا بتلاوة القرآن المنزل عليهم، ولم يزد في المجادلة عليه، لأن ذلك يشوش القلوب[2]. وأشار إلى: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد (ص)، فما زادوا على أدلة القرآن شيئاً وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات، لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن ومنبع التشويش[3].

وخلص الغزالي إلى القول: "وينبغي أن يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة، فإن ما يشوشه الجدل أكثر مما يمهده، وما يفسده أكثر مما يصلحه، بل تقويته بالجدل تضاهي ضرب الشجرة بالمدقة من الحديد رجاء تقويتها بأن تكثر أجزاؤها وربما يفتتها ذلك ويفسدها وهو الأغلب. والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً فناهيك بالعيان برهاناً. فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا"[4].

وقد كان الغزالي في مؤلفه الأساسي الذائع الصيت (إحياء علوم الدين) أكثر حدة في هجومه على المتكلمين وصناعتهم، فهو يتهم علم الكلام بأنه "أدى إلى التعصبات الفاحشة، المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد"، ويذكر أنه إلى تحريمه ذهب الشافعي ومالك وأحمد ابن حنبل وسفيان الثوري. وجميع أهل الحديث من السلف، وقد صارت تهجمات الغزالي، هذه وغيرها، من العناصر الراسخة في مخزون الفئات المعارضة للكلام في القرون اللاحقة[5]. ثم بين الغزالي أن ذلك لم يكن في الصحابة فقال: "فلقد قبض رسول (ص) عن آلاف من الصحابة (رضي الله عنهم) كلهم علماء بالله أثنى عليهم رسول الله (ص) ولم يكن فيهم أحد يحسن صنعة

---

(١) إحياء علوم الدين، ج١ ص ٢٢

(٢) إحياء علوم الدين ج٣ ص ٢٩٥

(٣) إلجام العوام ص ٨٩ ، ٩٠.

(٤) إحياء علوم الدين ج١ ص ٩٤

(٥) الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف ارثور سعدييف، توفيق سلوم -دار الفارابي بيروت ط٢ ٢٠٠٠- ص٢٨٨- ٢٨٩

الكلام[1]. بل "أنهم قد أدركوا كثيراً من أهل البدع والهوى، فما جعلوا أعمارهم ودينهم عرضاً للخصومات والمجادلات. وإذا رأوا مصراً على ضلالته هجروه وأعرضوا عنه وقالوا: إن الحق هو الدعوة إلى السنة، ومن السنة ترك الجدل في الدعوة إلى السنة، إذ روى أبو أمامة الباهلي عن النبي (ص) أنه قال: ما ضل قوم قط بعد هدى كانوا عليه أوتوا الجدل[2]، فرسول الله (ص) والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في المحاجّة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم. لا لعجز منهم عن ذلك، فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه، ولخاضوا في تحرير الأدلة خوضاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض[3].

كما بين الغزالي الغلط في إطلاق لفظ" التوحيد" على علم الكلام فقال: وقد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام، ومعرفة طريق المجادلة، والإحاطة بطرق مناقضات الخصوم والقدرة على التشدق فيها. حتى لقبت طوائف منهم أنفسهم بأهل العدل والتوحيد، وسمي المتكلمون: العلماء بالتوحيد، مع أن جميع ما هو خاصة هذه الصناعة، لم يكن يعرف منها شيء في العصر الأول، وكان التوحيد عندهم عبارة عن أمر آخر، لا يفهمه أكثر المتكلمين، وإن فهموه لم يتصفوا به[4]. فالقرآن ملئ بالآيات التي تدعو إلى الاخلاص في الدين وإلى إخلاص الدين لله وحده، وهي في دعوتها إلى الإخلاص إنما تدعو إلى التوحيد. ولكن الشيطان قد استحوذ على أكثر الناس، واستغواهم الطغيان، وأصبح الدين في نظر علمائه فتوى حكومة، أو جدلاً للمُباهاة والغلبة والإفحام، أو سجعاً مزخرفاً يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام[5].

٤- علم الكلام، فرض كفاية:

بالرغم من هجوم الغزالي على علم الكلام، ألا أنه يرى أنه فرض كفاية فيقول: "ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع، ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة، ونجت جماعة لفقهوا لها شبهاً ورتبوا فيها كلاماً مؤلفاً فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذوناً فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع إذا قصد الدعوة إلى

---

(١) إحياء علوم الدين (١/٢٣).
(٢) سنن الترمذي، قال الترميذي حسن صحيح.
(٣) إلجام العوام ص ٨٨ ، ٨٩.
(٤) إحياء علوم الدين، ج١ ص ٣٣
(٥) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين، ص١٧

البدعة[1] والقدر الضروري منه أنه لابد في كل بلد من قائم بهذا العلم مستقل يدفع شبه المبتدعة، وذلك يدوم التعليم. ولكن ليس من الصواب تدريسه على العموم، كتدريس الفقه والتفسير[2]. وبهذا يكون علم الكلام: "من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية حراسة لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة[3]. وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه. وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف[4]. وذلك لأن لعلم الكلام دوراً محدداً هو تثبيت العقيدة والرد على من يورد عليها شبها عقلية، فأما" كشف الحقائق ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، فلا مفتاح له إلا بالمجاهدة والإقبال على الله[5].

٥- الجام العوام عن علم الكلام:

يعتبر كتاب إلجام العوام عن علم الكلام من آخر مصنفات الإمام الغزالي على الإطلاق، وفي هذا الكتاب تظهر أمور مهمة في ما وصل إليه الغزالي في مسيرته للبحث عن الحقيقة، حيث أنه انتصر في هذا الكتاب لعقيدة السلف[6]. وحاول ردع العامة عن الخوض في النظر الديني وحب الجدل لحملهم على الاكتفاء بمذهب السلف في كل ما وقع عليه الخلاف بين علماء الكلام، وأنكر الغزالي على عوام الناس أن يشتغلوا بعلم الكلام وقال: إن دين عوام الناس ينبغي أن يكون صافياً نقياً بعيداً عن تعقيدات الجدليين والمتكلمين، ولهذا ينبغي إلجام العوام عن علم الكلام[7] وهذا ما أكده أيضاً في فيصل التفرقة. حيث انتقد المتكلمين على مؤاخذتهم العوام بعلم الكلام حيث قال: "ومن أشد الناس غلواً وإسرافاً، طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التي قررناها فهو كافر فهؤلاء ضيقوا رحمه الله الواسعة على عباده أولاً، وجعلوا الجنة وقفاً

---

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي، ج١، ص٢٢.
(٢) الإحياء، ج١ ص ٩٩
(٣) إحياء علوم الدين، الغزالي، ج١، ص٢٢
(٤)) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر، ص٩٣
(٥) الإحياء، ج١ ص٩٩
(٦) إلجام العوام ص ٦٢.
(٧) إلجام العوام عن علم الكلام ص ٣٨.

على شرذمة يسيرة من المتكلمين، ثم جهلوا ما تواتر من السنة ثانياً، إذ ظهر في عصر رسول الله (ص) وعصر الصحابة (رضى الله عنهم) حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب كانوا مشغولين بعبادة الوثن ولم يشتغلوا بعلم الدليل ولو اشتغلوا فيه لم يفهموه".
ثم بين الغزالي أن إيمان العوام الحاصل لهم بتواتر السماع إنما يقوى بكثرة العبادة والذكر أما الكلام المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جداً مشرف على الزوال بكل شبهة(١).
وقال: لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الإيمان في حق بعض الناس، وهو نادر، بل الأنفع الكلام الجاري في معرض الوعظ. أما الكلام المحرَّر على رسم المتكلمين، فإنه يُشعر نفوس المستمعين بأن فيه صنعة وجدلاً، ليعجز عنه العاميَّ، وربما يكون ذلك سبباً لرسوخ العناد في قلبه. ولذلك لا ترى مجلس مناظرة للمتكلمين ولا للفقهاء ينكشف عن واحد انتقل من الاعتزال أو بدعة إلى غيره ولا العكس(٢). ولذا يرى الغزالي أن "العامي المعتقد للبدعة فينبغي ان يدعى إلى الحق بالتلطف، لا بالتعصب، وبالكلام اللطيف المقنع للنفس المؤثر في القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث، فإن ذلك أنفع من الجدل الموضوع على شرط المتكلمين"(٣).

وهناك أمر مهم يتعلق بأسلوب دعوه غير المسلمين، حيث يدعو الغزالي إلى التلطف بهم في استمالتهم إلى الحق وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب(٤). لأن العيب في الكلام يكون في مجادلته، ولقد نبه الغزالي المسلمين على خطورة هذه المجادلة في العقيدة. وذهب إلى أن علم الكلام لا يساعد للوصول إلى الحقيقة بل يكاد أن يكون حجاباً عليها ومانعاً لها(٥). ومع كثرة الأيام وكثرة التجارب العلمية ازداد الغزالي اقتناعاً بأن أسلوب القرآن في الإقناع أبلغ وأنفع وأعم وأشمل للطبقات والمستويات الفكرية المختلفة، وأن علم الكلام علاج مؤقت ومختص بمن نشأ عنده شكوك وشبهات ولا حاجة للطبائع السليمة والعقول المستقيمة إليه. فأدَّلة القرآن مثلُ الغذاء، ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء، ينتفع

(١) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر، ص٩٣
(٢) الغزالي، أبو حامد (١٩٩٣): فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. قرأه وخرج احاديثه وعلق عليه، محمود بيجو. ط١، دمشق. ص ٦٩ – ٧٠.
(٣) كارادوفوا، ١٩٨٤، ص٨٩
(٤) الغزالي. أبو حامد (٢٠٠٤): الاقتصاد في الاعتقاد: وضع حواشيه: عبدالله محمد الخليلي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. ص ١٥
(٥) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ٣٩

به آحاد الناس، ويستضرُّ به الأكثرون[1]. كما نهى الغزالي عن التأويل أشد النهي وقال: أن تصنيفه بدعة، والبدعة مذمومة وضلالة والخوض من جهة العوام في التأويل بدعة مذمومة[2]. فمن الواجب أن يؤمن العامي فقط بجميع ما جاء به الشرع إيماناً مجملاً من غير بحث عن الحقيقة والكيفية، فإن لم ينفعه ذلك وغلب على قلبه الأشكال والشك، فإن أمكن إزالة شكه وأشكاله بكلام قريب من الإفهام[3].

٦- الغزالي لا يجد ضالته عند المتكلمين

لم يكن الخلاف بين الغزالي وبين المتكلمين حول مضمون ما يعلمون، وهو الدفاع عن العقيدة، بل على الطريقة التي يعلمون بها. فقد كان للمتكلمين مناهج يتبعونها لتأييد مواقفهم منها: طريقة البرهان الكلامي، وطريقة التأويل ثم طريقة التفويض. ونظراً لقصور هذه المناهج وقلة نفعها، هاجمها الغزالي، بعدما تطورت سلباً، ليتسع علم الكلام للفلسفة، خاصة وأن أصحابه، خاضوا في البحث عن الجوهر والأعراض وأحكامها ولم يحصل من علمهم ما يمحو ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق"[4]. كما كانت "أكثر مناهجهم، تدور بين التفريط والإفراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط"[5]. فالكلام عندهم أداة للدفاع عن الحق لا أداة للكشف عنه، ولهذا لم يكن في حقه كافياً، ولا لدائه الذي كان يشكوه شافياً. ولم يجد الغزالي ضآلته المنشودة في علم الكلام، ورآه غير واف بمقصوده، وهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكاً يؤيده العقل، حتى تكون في درجة العلم الرياضي، دقة ووضوحاً، وشتان بين المقصدين[6]. ويتضح من ذلك أن الغزالي كان موضوعياً مع نفسه، فهو مع أنه ألف في علم الكلام فإنه يعترف بأنه غير واف موضوعه[7]، ولم يكن مقنعاً للغزالي، فانتقل إلى الصنف الثاني من طالبي الحقيقة وهم الفلاسفة.

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام ص ٢٠.

(٢) إلجام العوام ص ٩٦، أبو حامد الغزالي والتصوف ص ٣٦٠.

(٣) الفلسفة الإسلامية في المشرق- فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس-١٩٨٢- ص٣٩٧

(٤) المنقذ من الضلال ص ١٠١.

(٥) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقيل المهدلي، ص ٤١

(٦) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٥٥

(٧) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر -ص٩٢

المبحث الثاني

الغزالي وموقفه النقدي من الفلسفة

من المعروف أن الفلسفة اليونانية انتقلت إلى العالم الإسلامي في بغداد مقبلة من حران وانطاكيا، وقدر لها ان تلقى قبولاً من بعض المفكرين الإسلاميين مثل الكندي والفارابي وابن سينا، وكان إغرائها عند فلاسفة الإسلام بالغاً مداه الي الحد الذي اعتقدوا معه بالعصمة المطلقة لهذه الفلسفة، وكانت نظرتهم إليها كوسيلة نافعة في إثبات حقائق الدين. فالكندي مثلاً يرتفع بها ارتفاعاً متجاوزاً الحد. أما الفارابي فأولى خطواته في الفلسفة كانت الإيمان المطلق بوحدة الفلسفة في ذاتها. وإذا كان هذا موقف المؤيدين فإن موقف المعارضين للتراث اليوناني، بدأ مع المعتزلة الذين كانت لهم وقفات نقدية لا يمكن تجاهلها، وكذلك كان للأشاعرة صولات وجولات في هذا الصدد، ولكن كل هذه الصولات رغم قيمتها النقدية لم تبلغ شأن الحملة النقدية المنظمة التي شنها الإمام الغزالي على الفلسفة والفلاسفة، ولذا نجد بعض المؤرخين يعتبر الإمام الغزالي الممثل الحقيقي لموقف المعارضة، وان ما قبله من محاولات لم تكن تستند الي أصول عامة أو تقوم على دراسة عميقة[١]. وهكذا لم تكن الفلسفة أقل حضوراً من غيرها، ولم يكن تفاعل الغزالي معها أقل من غيرها إن لم يكن أكثرها. والغزالي، وإن تأثر بالفلسفة ودرسها وفهرس قضاياها، إلا أنه لم يتكلم عن الفلسفة إلا ليبطل باطلها ويرد عليها بمنطقها العقلي، فنقدها بعد أن ميز بين ما هو مقبول وما هو مرفوض منها. فكانت مؤلفاته المتنوعة خيرَ دليلٍ على هذا التفاعل والنقد والتقويم[٢].

---

(١) الجانب النقدي في فلسفة ابي بركات البغدادي للدكتور أحمد الطيب دار الشروق بالقاهرة

(٢) منهج الشرح عنـد الغزالي من مثالية أفلاطون إلى عقلانية ديكارت -د . عبد الله محمد الفلاحي / جامعة إب- الجمعة ٠١ فبراير-شباط ٢٠٠٨

١- مقاصد الفلاسفة:

عرّج الغزالي على الفلسفة، بعد أن فشل في العثور على الحقيقة عند علماء الكلام[١]، ولم يستعجل أو يتهور في تشريح الفلسفة ونقدها بل رأى أن المباحث الفلسفية لا تزال غامضة معقّدة ليست في متناول الأوساط من الناس. ولتحقيق هدفه، عمل أولاً على الوقوف على منتهاها ليساوي أعلم الفلاسفة، فطالع كتب الفلاسفة الذين تقدموه كالفارابي وابن سينا، وهضمها واستوعبها وحكى ذلك قائلاً: "فأطلعني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة أعاوده وأردده، وأتفقد غوائله وأغواره حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس"[٢]. ولم يكتفي الغزالي بذلك بل كان يؤمن بأنه: لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته. فجَّد واجتهد في دراستها ومعرفة حقيقتها وأغوارها، ووضع على أثر ذلك كتابه "مقاصد الفلاسفة" الذي يدل على سعة اطلاعه ومعرفته الدقيقة بالفلسفة، وقد امتاز هذا الكتاب ببحثه العلمي الجاد والتزامه الحياد التام تجاه الفلسفة والفلاسفة[٣]. فذكر فيه المصطلحات والمباحث الفلسفية من غير تعليق أو نقد، وفي لغة سهلة واضحة، وفي أسلوب مشرق، وبهذا يعتبر الغزالي من أوائل علماء الإسلام الذين خاضوا في مقولات الفلاسفة ووضع كتاباً خاصاً يبسط آراءهم وأدلتهم وشبهاتهم واستشكالاتهم، ليبدأ بعدها رحلة مثيرة في نقدهم، بعد أن أصبح الأقوى حجة والأكثر رسوخاً بينهم. ليمهد الطريق لحملته النقدية على الفلسفة، حيث أزال الهالة الكبيرة عنها وجعلها في المتناول. ولم يكن في نقده لها مقلداً لغيره ولا ضيق الفكر.

٢- تهافت الفلاسفة:

بعد أن انتهى الغزالي من تحديد مقاصد الفلاسفة، وأخذ مكانته في المجتمع كفيلسوف يشهد له الجميع، شرع في عمله الثاني الذي استحق به أن يلقب حجة

(١) ميزان العمل للإمام الغزالي- حققه وقدم له- الدكتور سليمان ص ٢٦
(٢) الغزالي أبو حامد - " المنقذ من الضلال"، ص ١٢٧
(٣) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين، ص١١

الإسلام، وهو نقد الفلسفة فألف كتابه "تهافت الفلاسفة". فقد كان أهل السنة في تلك الفترة يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة، ولكنهم لم يكونوا واجدين بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة والرد عليهم. أو من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ليطعنهم بسلاح العلم والمعرفة. يقول الغزالي: "ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم – يعنى الفلاسفة – حيث اشتغلوا بالرد عليهم، إلا كلماتُ معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بغافل عامي، فضلاً عمن يدعى دقائق العلوم، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رميٌ في عماية فشمرت عن ساق الجد .. إلخ"[1]. ويشير الغزالي إلى أن غرضه من تأليف "التهافت" لم يكن سوى التنبيه إلى أوجه تناقض الفلاسفة في العلوم الإلهية وما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول بحدوث العالم وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان"، حيث أنكر الفلاسفة هذه الأصول. وهذا "هو الذي ينبغي أن يُظهِر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه". وهو لم يلتزم في هذا الكتاب "إلا تكدير مذهبهم والتغبير في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم"، أما إثبات المذهب الحق، فهو يعد بتصنيف كتاب منفرد فيه بعد الفراغ من "التهافت" يسميه "قواعد العقائد" فيعتني به بالإثبات كما اعتنى في هذا الكتاب بالهدم[2].

وفي ثنايا بحثه عن الحقيقة عند الفلاسفة، يعرض الغزالي علينا حصراً لأقسام الفلاسفة الذين كانوا معروفين حتى عهده، فيقول: "اعلم أنهم على كثرة فرقهم، واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون[3]. أما الدهريون، فهم الذين جحدوا الصانع، وهؤلاء هم الزنادقة، ثم الطبيعيون، وهم اعترفوا نتيجة كثرة اشتغالهم بعلم التشريح، بوجود فاطر حكيم مطلع على غايات الأمور وأبعادها. أما الإلهيون، المتآخرون من الفلاسفة، أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، وهؤلاء ردّوا على الصنفين الأولين. وإذا تتبعنا الغزالي في حكمه على الفلاسفة، نرى أن المعيار الذي استعمله هو معيار الإيمان والعقل، وحكم من خلاله عليهم. فالدهريون والطبيعيون زنادقة لمخالفتهم أصول الإيمان ومبادئ العقل. أما

---

(١) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٦٩
(٢) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص٢١
(٣) ميزان العمل للإمام الغزالي- حققه وقدم له- الدكتور سليمان ص ٢٩

الإلهيون، فإن الغزالي يُبدي اهتماماً واضحاً بهم، فاعترف بفضل أرسطو في ترتيب المنطق، وتهذيب العلوم، وتحرير ما لم يكن محَّرراً من قبل. وهو ينظر إلى أرسطو، بأنه استبقى من رذائل الذين أتوا قبله بقايا لم يوفق للنزع عنها.

أما علومهم فقد صنفها إلى: رياضيات، منطقيات، طبيعيات، سياسيات، خلقيات، وإلهيات، وأعطى كل علم منها حكماً خاصاً. فهو مثلاً حين ذكر الطبيعيات، أورد أقسامها، "ليعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها، وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم، إلا في أربعة مواضع: **الأول**: حكمهم بأن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم ضروري لا يتخلف. والغزالي يرى أنه اقتران لا عقلي. ومواضيع أخرى كإنكار الفلاسفة لخلود النفس، والبعث الآخروي بالأجساد[1]. وهكذا حدد الغزالي ما ينبغي الوقوف عنده من الفلسفة حين أرجعها إلى ستة أصول، وأن أكثر هذه الأصول لا تتعارض مع الدين، فألقى الأضواء بذلك على المسائل التي يختلف فيها مع الفلاسفة، وحددها في عشرين مسألة، أكثرها في الإلهيات، فبدعهم في سبعة عشر مسألة متعلقة بالفروع، وكفرهم في ثلاثة مسائل متعلقة بالأصول هي: مسألة قدم العالم، وقولهم أن الجواهر كلها قديمة، **والثانية**: قولهم إن الله تعالى لا يُحيط علماً بالجزئيات الحادثة في الأشخاص. **والثالثة**: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها. قال: فهذه المسائل، لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كَذِبِ الأنبياء صلوات الله عليهم، وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقد به أحد من فرق المسلمين[2].

ومما تقدم يتضح أن موقف الغزالي من الفلسفة، كان موقفاً نقدياً يتناولها من حيث اتفاقها أو اختلافها مع العقل والإيمان، حيث حدد لكل منهما مجال عمله، فقال: أن الإلهيات هي التي فيها أكثر أغاليطهم لعجزهم عن الوفاء بالبراهين المنطقية، وبالتالي يكون مجالها الإيمان فقط. أما الرياضيات والمنطق وغيرها من العلوم فمجالها العقل. وهكذا قسم الغزالي الفلسفة إلى ثلاثة أقسام. قسم يتناقض مع أصل الدين شكلاً ومضموناً (حدده في ثلاثة قضايا) وهنا كان موقف التحريم، وقسم يتناقض مع

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص٢٢٠-٢٢٢.

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٣١٣ – ٣١٥.

هذه الأصول شكلاً (حدده في سبع عشر قضية) وهنا كان موقفه التبديع، أما القسم الأخير فيمثل باقي القضايا الفلسفية فلا يتناقض مع هذه الأصول شكلاً ومضموناً وهنا كان موقفه الأخذ والقبول"[1].

وهكذا فككك الغزالي الفلسفة إلى قطع وأجزاء وأصدر في كل قطعة رأيه النقدي الذي ارتضاه فقال: هذا واجب لا بد من التمسك به، وهذا مستحب يحسن الأخذ به، وهذا مباح لا ضرر فيه، وذلك مكروه ينبغي تركه، وهذا حرام تجب محاربته"[2]. وكان نقده لها نقد خبير مطلع، ولم يتهمه أحد بجهلها وجهل مراميها البعيدة. بل إن الغزالي- قبل أن يتفوق في نقد الفلسفة، كان قد تفوق في عرضها وشرحها. وقد كان الفراغ من تصنيف كتاب التهافت في سنة ١٠٩٥. وقد ألفه – كما يقول في مقدمته: "رداً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء[3].

٣- عجز العقل في الإلهيات:

عندما قام الغزالي بدراسة أفكار الفلاسفة الذين يلجئون إلى العقل في مسالكهم العلمية، وتناول بحوثهم التي تعرضوا فيها لموضوعات العقيدة، كان يهدف إلى الوصول إلى اليقين والحقيقة التي هي مطلبه، عله يجد لديهم من فنون المحاولات العقلية ما يقطع بصحة ما ذهبوا إليه بشأنها فوجدهم قد اختلفوا فيها اختلافاً كبيراً، يقول الغزالي: ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن خبطهم طويل، ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدابرة"[4]. لأن الفلاسفة اعتمدوا على العقل في كل أبحاثهم وأقحموه في سائر المجالات، مما أدى إلى تناقضهم. وفي التهافت تحدث الغزالي عن نقائض العقل في عدة مجالات، فهو يثبت

---

(١) الغزالي أبو حامد.-"تهافت الفلاسفة"، دار المعارف، الطبعة السابعة، تحقيق: سليمان دنيا، ص ٧٥
(٢) الجابري محمد عابد. –"نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ص٦٤
(٣) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص١٩
(٤) الغزالي أبو حامد.- "تهافت الفلاسفة"، ص ٧٦.

قدم العالم وحدوثه في آن واحد، وخلود النفس وفناءها وغير ذلك. ويرى الغزالي أن سبب الأخطاء والأغاليط في النظريات: أنها كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها.. فتزل الأقدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول، ولذلك ضل أكثر النظار وأضلوا"[1]. وأكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات مبني على هذا الجنس، فإنهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه، وما لم يألفوه قدروا استحالته[2].

فالغزالي يرى أن العقل يقوم في الدين بدور الفاهم لا بدور الخالق المخترع، أما في علوم الكون فلا بأس أن يقوم العقل بدور المخترع المكتشف. ولو أن الفلاسفة ساروا على هذا المنهج، لما حصل الصدام الذي هوّن من شأن الدين في نظر من لهم في الفلاسفة ثقة، وبغّض في الفلسفة من رأوا أن الفلاسفة صادموا بآرائهم أصول الدين. فأخطاء الفلاسفة في مسائل الدين جاءت لأنهم أرادوا أن يقوم العقل بالدور الأول فيه، وكان لا بد نتيجة لهذا أن ينتهوا إلى غير ما انتهت إليه رسالات السماء. "لقد أرادوا أن تأخذ عقولهم ونتاج عقولهم مقاما أسمى من مقام رسالات السماء، وشرع رسالات السماء[3]. وهنا سرعان ما أدرك الغزالي أن مزاولة العقل لهذه المهمة محال، وأن أسلوب العقل في تفهم الأمور الرياضية، لا يمكن أن تخضع له المسائل الإلهية لذلك خرج الغزالي بهذه النتيجة "أين من يدعي أن براهين كل الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات". وما دامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنتهي في الوضوح إلى الحد الرياضي الذي يشترطه الغزالي فلا بد له من أن ينفض يده منها. فاعلن عجز العقل في الامور الإلهية، وتوصل إلى أن الفلسفة تحمل العقل أكثر مما يحتمل وتزج به إلى ما وراء حدود قدراته. وما كان المقصد الأول والهدف الأساسي لهجومه هو هدم الآراء نفسها، إذ أن بعضها صحيح موافق للدين، وإنما كان هدف الغزالي هدم المنهج العقلي الذي استندت إليه هذه الآراء، فخلود النفس مثلاً رأي يقول به الغزالي ويقول به الفلاسفة، ولكنه حمل معوَلاً وأخذ يهدم بيد قوية المسلك العقلي الذي أثبت به الفلاسفة خلود النفس، فانهارت أدلتهم وتهافتت، لقد فعل ذلك مع إيمانه بالخلود. ولقد وُفقَ الإمام الغزالي توفيقاً تاماً فيما أنتدب نفسه إليه، وهو إثبات أن

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٦٦

(٢) المنقذ في الضلال، ص٢٠٠

(٣) ميزان العمل للإمام الغزالي- حققه وقدم له- الدكتور سليمان ص ٦٦- ٦٧

العقل إذا لم يتخذ الوحي هادياً ومرشداً، عاجز كل العجز عن الوصول إلى المعرفة الصحيحة فيما وراء الطبيعة[1].

٤- هجوم الغزالي على الميتافيزيقا:

كان هجوم الغزالي على الميتافيزيقيا، لا على الفلسفة بجميع فروعها. فقد اعترف الغزالي بقيمة علوم الرياضيات والمنطق والتجريبيات والطبيعيات، في حين وجد أن قسم الإلهيات نموذج مظلم للخبط والخلط. وقد كان خلاف الغزالي مع المشائين الذين يرون أن المعرفة لا تأتي من التجربة، بل أصلها ما يسمونه: إشراق الصور العقلية من العقل الفعال على العقل الإنساني. ولذلك اعتبروا العقل قوة مطلقة قادرة على النفاذ إلى كل شيء وفهم كل حقيقة. ومن ثم فهو قادر على الاستقلال بالمعرفة، ولا يحتاج لوحي أو رسالة، أو تجربة ... يكفي التأمل. والغزالي يرفض هذا الموقف، لأنه كان مسؤولاً عن تضليل، اعتقاد قسم كبير من البشرية، كما كان مسؤولاً عن التأثير في نمو العلم والتقنية، بإلغائه للتجربة أو تقليله من أهميتها. وهنا كان رأي الغزالي واضحاً: إن العقل بطبيعته عاجز عن إدراك حقائق الأمور في الإلهيات، وليس هذا ميدانه، بل ميدانه العالم المشاهد، والسبيل لفهمه ومعرفته هو التجربة والملاحظة، لا العقل بمجرده.

٥- المنطق:

إذا كان الغزالي ينتقد آراء مشائي المشرق المتعلقة بـ "الإلهيات" خاصة، فإنه سعى لإضفاء المشروعية على الأقسام الباقية من الفلسفة المشائية – المنطق، والرياضيات والطبيعيات. فمن المعروف أن الطابع العام الإسلامي في بدايات القرن الخامس للهجرة تجاه المنطق الأرسطي، تميز بنفور شديد منه، ومقت بالغ له، وكان هناك بعض العلماء الذين ذموا الفلسفة اليونانية بخيرها وشرها، وكل ما اتصل بها من علوم واعتبروها برمتها كفرا وزندقة. "فكانوا ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً، لا لشيء إلا لأنهما من علوم الفلاسفة الملحدين، مع أنها لا تتعرض

---

(١) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين، ص١٦

للمذاهب الدينية من قريب أو بعيد. وكان الغزالي من بين رجال الدين الذين لم يكرهوا دراسة المنطق في حد ذاته[١]، وسعى إلى كشف خطأ هؤلاء المتعصبين عن طريق عرضه المفصل لحقيقة المنطق. ويعتبر أواسط القرن الخامس من تاريخ الفكر الإسلامي فاصلاً بين عهدين دقيقين – عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية – وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه. ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخير قام بها الغزالي[٢]، الذي يعتبر أحد الشخصيات الأساسية التي دافعت عن المنطق في العالم الإسلامي وقدمت له أسباب بقائه واستمراره، بعد الحملات الشعواء التي قام بها كثير من الفقهاء ضد المنطق حتى اشتهرت مقولة (من تمنطق فقد تزندق). وقد حاول الغزالي رفع هذا الفهم الخاطئ، وخصص بعض كتبه للمنطق مثل "معيار العلم ومحك النظر"، وتناول بعض قضايا المنطق في مواضع أخرى كمقدمة المستصفى وكمقاصد الفلاسفة وتهافتهم[٣]. ففي "معيار العلم" و"القسطاس المستقيم" قدم المنطق في لباس ديني، أملاً في تخفيف حدة تهجم رجال الدين عليه، فشرع يستبدل المصطلحات القديمة بأخرى، ويستعيض عن أمثلة المناطقة بأمثلة فقهية. وكان يعتبر المنطق علماً ضرورياً لتحصيل المعرفة اليقينية[٤]. فهو، عنده، "مقدمة العلوم كلها، وقد رفض رأي الفقهاء الذين نظروا إلى المنطق نظرة تحريم واحتقار وكان يرى أن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلاً.

وفي كتاب المستصفى عرض الغزالي مرة أخرى للمنطق وأهميته البالغة لكل علم على الإطلاق، ذلك في المقدمة الطويلة لهذا الكتاب. وهنا يعلن الغزالي يقينية في المنطق، وأنه قانون عام يشترك فيه النظار. ففي معيار العلم يقرر الغزالي أن المنطق يشمل جدواه العلوم النظرية، العقلية منها والفقهية. أما عن فائدة المنطق فهي التخلص من حاكم الحس وحاكم الهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات

---

(١). انظر: د. أبو الوفا التفتازاني: دراسات في الفلسفة الإسلامية ، ص: ١٤ .

(٢) مناهج البحث عند مفكري الاسلام –على سامي النشار– دار النهضة العربية– بيروت ١٩٨٤ص١٦٦

(٣) أ/د محمد مهران، المنطق والموازين القرآنية–قراءة فى كتاب القسطاس المستقيم للغزالى، ص٧–٨

(٤) الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف ارثور سعدييف، توفيق سلوم –دار الفارابي بيروت ط٢– ٢٠٠٠– ص ٢٩٠

السعادة[1]. فالمنطق عند الغزالي، هو ما كثر فيه الصواب، وندر الخطأ. ولذلك فهو يؤكد على أن من أهداف المنطق "تهذيب طرق الاستدلال"، ويحتاج إليه الباحث في مباحثه العقلية، لأن الأفكار تفسد إن لم ترتكز إليه. وقد وضع الغزالي للمنطق أهمية كبرى في أسلوب التفكير بشكل عام باعتباره ميزاناً[2] عقلياً يمكن اللجوء إليه عند تخلخل المقياس في إدراك صواب وخطأ بعض الأمور. وقد اختص الغزالي بتمثل المنطق المشائي وتسخيره وتطبيعه بالمعاني الإسلامية. وبهذا فقد المنطق اليوناني على يديه كثيراً من المعاني، وبرز في حلة إسلامية، فبدت الأبعاد المعرفية والبنى العقلية للثقافتين أشد اختلافاً وتبايناً[3]. فقد ابتكر كثيراً من الاصطلاحات الفنية، حيث يقول في ذلك: فإني اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي[4].

وعندما أقدم الغزالي على كتابه معيار العلم في فن المنطق، كان قد انتهى من تصنيف مؤلفه الشهير (تهافت الفلاسفة). وبينما رأيناه في التهافت يهاجم الفلاسفة هجوما عنيفاً فيبدعهم في سبع عشرة مسألة ويكفرهم في ثلاث، نراه في معيار العلم يحتضن منطقهم ويدفع عنه. والسؤال الذي يطرح هو التالي: لماذا رفض الغزالي ميتافيزيقيا ارسطو وأتباعه كالكندي والفارابي وابن سينا، وقبل منطقهم؟. لقد كان جواب الغزالي واضحاً: أنهم في الإلهيات يخالفون تعاليم الدين، بينما لا يفعلون ذلك في المنطق. ذلك لأن المنطق كالرياضة لا يتعرض للدين بنفي ولا إثبات. وإذا كان أهل الدين ينفرون منه فلانة من علوم الفلاسفة الملحدين، وهم في ذلك ليسوا على حق وإنما ينقادون إلى خيال محض بسبب السماع[5]. وخلاصة الرأي أن المنطق عند الغزالي كان محاولة فريدة، متقدمة في الأبحاث الإسلامية، قفزت في عصرها قفزة منهجية مختلفة عن التجارب المنطقية الباقية[6]، ولم يكن نتاج الإمام المنطقي عملاً توفيقياً متعارضاً في أساسه، وإنما أخرج نموذجاً لكيفية تمثل المنطق في البيئة

---

(١) الغزالي . معيار العلم ص ٦٦.

(٢) الطويل، أسس الفلسفة، ص٢٦٥، ٤٢٣.

(٣) العجم، رفيق (١٩٨٩): المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية.. ط١، دار المشرق، بيروت. ص١٠

(٤) زقزوق، ١٩٩٨، ص٦١

(٥) الغزالي. أبي حامد (١٩٩٣): معيار العلم في فن المنطق. قدم له وعلق عليه وشرحه د.علي بو ملحم. ط١ دار ومكتبة الهلال بيروت١، ص٥.

(٦) العجم، ١٩٨٩، ص٣٢٤

الإسلامية وتطبعه بعناصرها. وكان المنطق لديه أصيلاً نابعاً من أبعاد الخصوصية الذاتية الفلسفية، وفي الوقت نفسه معياراً وأداة في نتائجه تجعل المعرفة الإسلامية منضبطة محددة من دون شطط في الاجتهاد والقياس[١].

٦- قانون السببية:

نظرا للصلة الوثيقة بين العقل والسببية عمد الغزالي إلى نفي مبدأ السببية. حيث قال: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس.. وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإنما هذه أمور مختلفة أحدث بعضها عقب بعض، ولا يمكن أن يقال عن الأول أنه فاعل للثاني[٢]. فالغزالي يرى أن الفلاسفة يبنون حججهم على تلازم الأسباب والمسببات. لكن ما نسميه سببية يرتد عند التحليل إلى علاقة زمنية بين شيئين متعاقبين أحدهما يحدث قبل الآخر. لكن ليس لدينا أساس نستند إليه وندعم به القول بأن السابق علة واللاحق معلول.

وهنا ينفرد الغزالي عن كثير من المفكرين قبله بالتنبيه على عامل هام يحد من العقل ومن قدراته، ألا وهو العادة- بما فيها العادة الفكرية- فهي تجعل الوهم يسبق إلى ما ألفة الإنسان واستأنس به، أو رآه، أو اقترن – في تجاربه- بأمر ما، فقد خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات[٣]. فحصول الأشياء على نحو معين لا ينفي، ولو في الذهن، حصولها على نحو مغاير، إذ أن جميع الأمور تحدث بإرادة الله لها لا بالعلل الظاهرة لنا. وقصد الغزالي من ذلك أن يثبت إمكانية حدوث المعجزات التي أتى بها الأنبياء رغم أنها تخالف قوانين الطبيعة ونواميس الكون. والواقع أن الغزالي يريد أن يقول أن لا فاعل في الحقيقة إلا الله، ولهذا لا

(١) العجم، ١٩٨٩، ص١١
(٢) كارادوفوا، ١٩٨٤، ص٧٧.
(٣) الاقتصاد، ص٩٤.

يجوز نسبة العلية إلا إليه سبحانه وتعالى فهو الفاعل على الحقيقة وهو العلة الأولى[1]. فالغزالي لا يريد أن تكون الشمس فاعلة للنور، ولا الدواء فاعلاً للشفاء، ولا النار فاعلة للاحتراق، وهو لا يريد فاعلاً لجميع هذه الحوادث، وهنا تتجلى فكرته السائدة، وإنما أقول أنه لا يريد فاعلاً غير الله. فالله هو الخالق الواحد الحق لجميع هذه الأمور المتعاقبة التي تتألف منها الحياة[2]. ومعنى ذلك أن الله هو وحده العلة الفاعلة في الكون وهو بقدرته يخلق الأشياء ويسخرها لأرادته، ولقد أدى ذلك بالغزالي إلى إنكار علية الأشياء من أجل علية الخالق وحده. ويمكن القول بأن السبب الذي دفع الغزالي إلى نقده للفلاسفة محاولته الدفاع عن المعجزات، لأنه يربط بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات من جهة، وإنكار المعجزات من جهة أخرى[3].

٧- موقف الغزالي بين العقل والنقل :

نادى الغزالي بضرورة التلازم بين العقل والشرع من أجل الوصول إلى اليقين[4]، ولم يتزحزح قيد أنملة عن تأكيد أهمية المعرفة العقلية رغم ما قدمه من نقد وشك للعقل وقدرته على الوصول إلى اليقين الذي يطلبه؟ فبعد أن تداركته رحمة الله وانتشلته من دائرة الشك، وثق ورضي بالضرورة العقلية ميزاناً[5]. فالعلوم كلها وخاصة الدينية إنما تدرك بكمال العقل وصفائه، ولهذا وثق بالمنطق والبراهين العقلية في الكثير من المجالات. ويؤكد الغزالي هنا مبدأ مهماً وهو أن العقل والشرع لا يتعارضان تعارضاً حقيقياً، لأن كليهما نور من عند الله، فلا ينقض أحدهما الآخر. كما لم يثبت أن اصطدمت حقيقة دينية بحقيقة عقلية، بل يرى الغزالي أن أحدهما يؤيد الآخر ويصدقه[6]. وفي آخر مصنفاته (المستصفى)، يعتبر العقل قاضياً، والشرع شاهداً، فيقول: فقد تناطق قاضي العقل، وهو الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل،

---

(١) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر – ص ٨٩

(٢) كارادوفوا، ١٩٨٤، ص٧٧

(٣) الفلسفة العَربيّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد مصر- ط٦ – ٢٠٠٩- ص٣٦٩

(٤) د. عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، ص ٨٦-١٢٥.

(٥) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٥٤

(٦) الغزالي بين مادحيه وناقديه ص ٤٣ ، ٤٤.

وشاهد الشرع، وهو الشاهد المزكى المعدل بأن الدنيا دار غرور لا دار سرور.. ومتجر بضاعتها الطاعة، والطاعة طاعتان، عمل وعلم، والعلم أنجحها وأربحها، فإنه أيضاً من العمل، ولكنه عمل القلب الذي هو أعز الأعضاء، وسعي العقل الذي هو أشرف الأشياء لأنه مركب الديانة، وحامل الأمانة، إذ عرضت على الأرض والجبال والسماء، فأشفقن من حملها وأبين أن يحملنها غاية الآباء[1]. وفي الأحياء نراه يدعو إلى المزج بين العلوم العقلية والعلوم الدينية، ولا يرى تناقضاً بين العقل والشرع، ويبين الحاجة إلى كل منهما، فيقول: "وظن من يظن أن العلوم العقلية متناقضة للعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما غير ممكن، وهو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه[2]. فالعقل لا يهتدي إلا بالشرع، لكن الشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل أساس والشرع بناء، ولا يغني أس ما لم يكن بناء ولا يثبت بناء ما لم يكن أس.

وفيما يتعلق بقصور العقل البشري وأنه عاجز عن كشف حكمة الله الكبرى، وأنه عرضة للصواب والخطأ فقد كان للغزالي موقف حاسم من نقائض العقل، وما تفضي إليه أدلته من تناقض في المباحث الإلهية والميتافيزيقية[3]، بسبب تناهيه وملابسته للبدن، فنجده في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، يشبه العقل بميزان الذهب الذي لا يصح أن توزن به الجبال، لأن هذه تفسد الميزان وتحطمه. وفي المنقذ يقول: "إن من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة". فالغزالي لا يلغي العقل لصالح الوحي، أو لصالح الإشراق الصوفي. بل للعقل، عنده، مكانته، ولذا تحدث في الإحياء، وغيره عن: شرف العقل قائلاً: لا غنى بالعقل عن السماع، ولا غنى بالسماع عن العقل. فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور. فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعاً بين الأصليين، فإن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية[4]. وحين ذم بعض المتصوفة العقل، أجابهم الغزالي بأن العقل" نور البصيرة التي بها يعرف الله ويعرف صدق رسله، فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله تعالى

---

(١) الغزالي. أبو حامد (١٩٩٣): المستصفى. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. ط١. دار الكتب العلمية ص ٣

(٢) الإحياء ج٣ ص ١٧

(٣) راجع بخصوص نقائض العقل وتفاهت أدلته عند الغزالى: د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، ص ٢٨٧ - ٤٠١

(٤) الإحياء، ج٣ ص ١٧

عليه. وإن ذم فما الذي بعده يُحمد؟[1] فالعقل مع الشرع: نور على نور.

ومما تقدم يتضح أن الغزالي اهتم بالعقل وجعل له مكانة كبيرة، حيث كان يكرر "دليل العقل" و"العقل الصريح" و"محض العقل، وأكد على ضرورة استخدامه في مجال الشرع، إلا أنه بين، أن هناك حقائق تخفى على العقل وليس بوسعه أن يعرفها البتة، وأنه إذا حاول ذلك أخطأ تماماً. أما إذا بقي داخل حدوده فإنه يعطى نتائج حسنة يثق بها ويطمئن على صحتها. بل أننا نرى أن الغزالي حرصاً منه على العقل وحباً وتقديراً له سعى إلى نقده بالعقل وتحصينه ضد جموحه وغروره حتى لا يحطم نفسه بنفسه، وحتى نضمن بقاءه ودوامه[2]. لقد حاول الغزالي أن يضع حدوداً للعقل ولا يقدمه على الشرع كالمعتزلة. ويرى أن كل توجه فكري لا يستند في الأصل من علم لعالم مطلق علمه وهو الخالق عزّ وجلّ، وبالذات في بحوث ما وراء الطبيعة، لابد وأن يأتي بعائدِ الشك محتواه. وبالرغم من أن الغزالي وسع سلطان العقل، وآمن به إيماناً ليست له حدود، وصولاً إلى تأكيد مصداقية الأنبياء، إلا أن الغزالي دعا إلى ضرورة الاستعانة بالشرع والانقياد له لإدراك ما ضاق عنه سلطان العقل من الحقائق الدينية: "فإن في الأشياء ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما معاً"[3].

وبعد رحلته مع الفلسفة مبيناً تهافت مذاهبها وتناقض أدلتها، وجد الغزالي أن علمها غير وافٍ بما هو مطلوب وأن العقل ليس كاشفاً للغطاء، وليس محيطاً بكل المُعضلات. ويعطينا خلاصة رأيه في المنقذ فيقول: علمت أن ذلك –الفلسفة- غير واف بِكمال الغرض. وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات"[4]. ومادامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنتهي في الوضوح إلى الحد الرياضي الذي يشترطه الغزالي، فلا بد من أن ينفض يده منها، حيث لم يجد ضالته بها ورآها غير جديرة بما يمنحها الناس من ثقة، فاتجه إلى ثالث فرقة من أصناف عن الحق وهي الباطنية والتعليمية.

---

(١) الإحياء، ج١ ص٨٩

(٢) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف/الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٦٦

(٣) الاقتصاد، ص١١٥

(٤) الغزالي أبو حامد - " المنقذ من الضلال"، ص ١٥٨

٨- الاقتصاد في الاعتقاد ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين:

الاقتصاد في الاعتقاد" هو آخر كتاب ألفه الإمام الغزالي قبل تخليه عن التدريس في النظامية ودخول العزلة، وجاء تأليفه بعد "مقاصد الفلاسفة" الذي عرض فيه الغزالي آراء الفلاسفة بموضوعية وحيادية، كما ألفه بعد "تهافت الفلاسفة" الذي قوض فيه صرح الفلسفة وسفه نظرياتها. وهكذا يكون تأليف "الاقتصاد في الاعتقاد" بعد الكتب المذكورة وقبل "إحياء علوم الدين" و"المنقذ من الظلال". ويعتبر كتاب الاقتصاد في الاعتقاد قمة الفلسفة النقدية عند الغزالي، حيث كان حصيلة لنقده لعلم الكلام والفلسفة. فمع الاقتصاد بدأ الاستقلال الفكري للغزالي يظهر، فهو ولئن ظل أشعري العقيدة شافعي المذهب إلا أنه لم يكن منغلقاً على مذهبه الفقهي والعقدي، لذلك نجد له موقفه الخاص من بعض المسائل والتي تبنى فيها آراء مذاهب أخرى من مثل تغليبه لموقف مالك في مسألة المياه، كما نراه يختلف مع الأشعري والباقلاني ويرد في "فيصل التفرقة" على من يحتج على هذا النقد، ويتبنى بذلك موقف الإمام مالك القائل بان كل يأخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر أي الرسول الأكرم (ص).

كما أننا نجده في هذا الكتاب يحاول الخروج بحصيلة نقده للفلسفة، من خلال حصر مجالها في الجانب العقلي فقط، ولهذا فقد اعتبر الغزالي أن من اتبع ظاهر النصّ قد قصّر في الاعتقاد كما أن من اعتمد على العقل قد جانب الرشاد. ثمّ بيّن أنّ الحقّ هو التوفيق بين العقل والنقل. "فمثال العقل البصر السليم عن الآفات ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء". و"المعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن، مثاله المتعرّض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور"[1].

وختم الغزالي كتابه بالتأكيد على أنه بحث في التأصيل دون التفصيل، والهدف من ذلك إظهار الاقتصاد في الاعتقاد وحذف الحشو والفضول المستغنى عنه، وأحال في العديد من القضايا التي تستوجب تفصيلاً إلى كتبه الأخرى. ويعكس الكتاب وجهة نظر تقوم على التوسط والاعتدال حاول من خلالها الغزالي عرض وجهة نظر أهل السنة والجماعة بطريقة تجمع بين العقل والنقل بعيدة عن تقصير الحشوية وجمودهم على التقليد، ونقية من أخطاء الفلاسفة والمعتزلة الذين مجدوا العقل فجانبوا الصواب.

---

(١) الإمام الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٠

المبحث الثالث
الغزالي وموقفه النقدي من الباطنية

في عهد الخليفة العباسي المستظهر برزت فرقة تسمى الباطنية، حيث ازدهرت هذه الفرقة نتيجة للمذهبية والركود اللذين ضربا الفكر الإسلامي السني ومؤسساته. وكان دعاتها وأنصارها أفراداً وشعوباً فقدوا سيادتهم في ظل الفتح الإسلامي، فأرادوا استرداد سيادتهم بالفكر عن طريق التشكيك في عقيدة الإسلام. وقد انضم إلى هذه الفرقة أعداد من الناس بدوافع مختلفة. إما بغضاً للدولة العباسية القائمة، أو حباً لآل البيت. ومنهم من اندفع وراء إشباع الرغبات، التي يتيحها هؤلاء لأتباعهم. ومنهم من دفعته الرغبة في الأسرار والغوامض، والرموز، التي يقوم عليها دين هؤلاء[1]. ومهما كانت الدوافع والأغراض فقد كسبت الباطنية شيعاً وأنصاراً يتحكم فيهم رؤساؤها، ويحركونهم كالخاتم في الأصبع، ويستعملونهم في الإرهاب والتدمير، وتسرَّبت إلى المجتمع ونفثت سمومها فيه، وانتشر دعاتها، وأضحوا مؤسسة يرهب تطرفها، وتخشى غائلتها، ويغتالوا الشخصيات التي تعارضهم، فقتلوا مئات القادة والعلماء والسلاطين، ونشروا الرعب في كل مكان. حتى استفحل أمرهم بأصبهان وآل الأمر، إلى أنهم كانوا يسرقون الإنسان، ويقتلونه ويلقونه في البئر[2].

وتعتبر فرقة الباطنية الإسماعيلية أخطر فرقة هدامة عرفها الإسلام، وإن زعمت الانتساب له. فقد ساهم إقامة الدولة الفاطمية في المغرب ومصر على نشوء حركة فكرية إسماعيلية كبيرة، حيث "كانت عقيدة الفاطميين تقوم على العلم والعمل، ودرس دعاتها الفلسفة اليونانية واستخدموها كأداة في تكوين وبناء نظامهم الفكري كما درسوا الديانات القديمة[3]. لهذا كانت عقائدهم وأفكارهم عبارة عن تلفيق وترقيع

---

(١) رجال الفكر والدعوة، ص١٧٤

(٢) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤، ١٩٩٤، ص٥٨ – ٥٩

(٣) تاريخ الإسماعيلية للأستاذ عارف تامر الجزء الثاني ص ١٨٤

غير متجانس بل ومتناقض من أفكار ومخلفات وموروثات الأديان والمذاهب والفلسفات البعيدة كل البعد عن مسالك الأنبياء والمرسلين، لذلك قال عنها العلماء: "ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر المحض". وقال عنهم الغزالي ومن بعده ابن الجوزي – قوم تستروا بالإسلام ومالوا إلى الرفض، وعقائدهم وأعمالهم تباين الإسلام بالمرة، فمحصول قولهم تعطيل الصانع، وإبطال النبوة، والعبادات، وإنكار البعث، ولكنهم لا يظهرون هذا في أول أمرهم، بل يزعمون أن الله حق، وأن محمداً رسول الله، وأن الدين صحيح، لكنهم يقولون: إن للدين سراً وباطناً غير ظاهره الذي يعرفه عامة الناس[1]. حيث يزعمون أن لظواهر النصوص الشرعية بواطن خفية وأسرار ورموز وإشارات تخالف الظاهر، فهم جعلوا الظاهر للأغبياء والجهلة أما الباطن فهو للأذكياء والعقلاء. وقد سميت هذه الفرقة بأسماء مختلفة، فسميت **بالإسماعيلية**، لأن اتباعها ينسبون انفسهم لمحمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق الذي يزعمون أن أدوار الأئمة انتهت به، فادعوا نبوته ونبوة أولاده من بعده. وسميت **بالسبعية**: نسبة لاعتقادهم أن أدوار الإمامة سبعة. **والمحمرة**: لصبغهم ثيابهم بالحمرة. **والتعليمية**: نسبة لإبطالهم العقل والنظر العقلي، وأن طريق المعرفة هو التعليم من الإمام المعصوم. **والخرمية**: نسبة إلى أن حاصل مذهبهم راجع إلى إسقاط التكاليف وإباحة الشهوات والملذات[2].

١- كتاب فضائح الباطنية:

إذا كانت إحدى ثمرات المدارس النظامية أنها مهدت الطريق لسيادة المذهب السني الأشعري، فإنه كان من أبرز آثارها أيضاً تقلص نفوذ الفكر الشيعي، حيث كان الإمام الغزالي على قمة المفكرين اللذين شنوا حربا شعواء على الشيعة وخاصة الباطنية الإسماعيلية[3]، بعد استفحال خطرهم حينما بثتهم الدولة الفاطمية في مصر للدعوة إلى الخليفة الفاطمي المنتصر بالله، ضد الخليفة العباسي المستظهر بالله. فأحس الخليفة العباسي بخطرهم فطلب من الغزالي الرد عليهم، والكشف عن

(١) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤، ١٩٩٤، ص ٥٦– ٥٨
(٢) الغزالي. أبو حامد (ب. ت): فضائح الباطنية. المحقق، عبد الرحمن بدوي. مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ص ١١ – ١٥
(٣) تطور الفكر الديني في إيران حتى نهاية العصر السلجوقي-أحمد الحسيسي- Kotobarabia.com ٢٠٠٥- ص ٩٩

أسرارهم، ونقض ما تبني عليه دعوتهم. فتمعن الغزالي بأفكارهم وتعمق بها، وألف في ذلك كتباً عدة، كان أشهرها كتابه فضائح الباطنية الذي كلف بتأليفه في ٤٨٧هـ[١]. يقول الغزالي: "أما بعد، فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقاً إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها، حتى خرجت الأوامر الشريفة بالإشارة في تصنيف كتاب الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتيالهم ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهلتهم، فهو ذَبٌ عن الحق المبين، ونضال دون حجة الدين.. فرأيت الامتثال حتماً.. وانتدبت تصنيف هذا الكتاب، وسميته: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية"[٢]. وقد عمل أبو حامد على إظهار فضائحهم في ما يخص الجانب العقائدي والاعتقادي، مستخدماً التأويل في انتقاده لهم. يقول في المنقذ: "وكان قد نبغت نابغة التعليمية، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق، فعنّ لي أن أبحث في مقالاتهم، لأطّلع على ما في كنانتهم. فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم.. فجمعت تلك الكلمات، ورتبتها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها. ويضيف: "والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان"[٣].

٢- الرد على الباطنية:

بدأ الغزالي كتابه بالحديث عن مشروعية الرد على الباطنية، ذاكراً أن التأليف في الرد عليهم هو فرض عين[٤]، ثم عمد فيما بعد إلى الخوض في المسائل العملية محدداً من منهم يستحق التكفير ومن منهم يستحق التبديع، ومتى تقبل توبتهم ومتى ترد.. إلخ. فالغزالي لا يواجه كفّاراً مقطوعاً بكفرهم وإنما يواجه مجموعة ما فتئت تؤكد من خلال أفكارها وعقائدها وممارساتها أنها من داخل الأمة، بل هي تقدم نفسها على أنها تروم تطهير الدين من الضلالات. لهذا كان على الغزالي أن يجتهد في إخراج هذه الجماعة من حظيرة الإسلام حتى يكون جهادها مشروعاً، ولا يتسنى له

---

(١) التاريخ السياسي والفكري، عبد المجيد بدوي ص ١٩٤.
(٢) فضائح الباطنية لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي- ص ٣
(٣) المنقذ من الضلال" ص ١٥٨
(٤) فضائح الباطنية تحقيق عبد الرحمن بدوى ص ٤.

ذلك إلا بالكشف عن أصولها وأتباعها وعقائدها وغايتها القريبة والبعيدة، وحينما يتم ذلك تصبح معاملتهم معاملة الكفّار، أي جهادهم أمراً مشروعاً ويجري عليهم حينئذ ما يجري على الكفّار من شروط وأحكام وطرائق[1]. وقد صنف الغزالي هذا الكتاب وجعله على قسمين: **الأول**: يتناول فرقة الباطنية فيكشف فيه عن فضائحهم وما بمذهبهم من ضلال وزيغ، حتى لا ينخدع بهم أحد، مبيناً فساده وشططه، ويبين حيلهم التي ينتهجونها لضم الأتباع إليهم وكيفية الخلاص منها، ويعرض شُبهِهم التي يُثيرونها ويردُ عليها الواحدة تلو الأخرى بأسلوب منطقي بليغ، ويبين كذب ادعائهم في اعتقاد الإمامة لأنفسهم، وفي دعاويهم في إنكار القيامة وقدم العالم وإنكار البعث الجسماني وإنكار الجنة والنار. كما كشف عن تلبيس مقدماتهم، وبين فساد أدلتهم على إبطال النظر، ووجوب التعليم. ثم ينتقل للقسم **الثاني**: ويتناول الخليفة المستظهر بالله، ويبين أنه الإمام الحق وذلك من خلال الأدلة الشرعية والعقلية[2].

ومنُذ فاتحة الكتاب وإلى نهاية قسمه الأول يطالعنا الغزالي بحرصه الشديد على الربط بين مذهب الباطنية والكفر، حيث يرجع معتقداتهم إلى هذه المبادئ: إنكار القيامة والقول بقدم العالم، وإنكار بعث الأجساد وإنكار الجنة والنار. ويرجع الغزالي آراء الباطنية السابقة إلى كفر وضلال طوائف أخرى وعلى رأسها الفلاسفة، ويعتبر أن عمل الفلاسفة هو الأساس العقائدي النظري للباطنية، إذ يرى أن طائفة من ملاحدة الفلاسفة اعتقدوا أن الشرائع نواميس مؤلفة، وأن المعجزات مخاريق مزخرفة.. وهذه الطائفة هم الذين لفقوا لهم (أي الباطنية) الشبه وزينوا لهم بطريق التمويه الحجج، وسووها على شروط الجدل وحدود المنطق[3]. لهذا يوضح الغزالي أنه اشتغل بالرد على تلك المعتقدات في مصنفاته النظرية حول فن الكلام، أما في فضائح الباطنية فيهتم بالرد على الاعتقاد السياسي الباطني حول دعوى الإمام المعصوم[4].

٣- الإمامة :

يقول الباطنية: إن العقل لا يؤمن عليه الغلط، فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه.

---

(١) الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة ص ١٤٨.

(٢) فضائح الباطنية لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي- تحقيق/إبراهيم بسيوني نورالدين- دار الفاروق- ٢٠٠٨، ط١ ، ص٧

(٣) فضائح الباطنية ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ص٣٦.

(٤) فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوى ص٤٠.

وإلى هذا الحكم انتهى الغزالي عند امتحانه للفلاسفة، فهم إذن في هذه النقطة متفقون. وهنا يقرر الغزالي أن رؤيتهم للنبي والنبوة، معتقد مأخوذ من مذاهب الفلاسفة[1]. "فهم يرون أن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق (الإله الأول) بواسطة التالي (الإله الثاني) قوة قدسية صافية مهيأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات. ويقولون أن محمد (ص) ليس خاتم للنبيين، لأن النبوة مكتسبة لكل من يحوز شروط النبوة الفلسفية. أما القرآن في مفهومهم فهو تعبير عن المعارف التي فاضت على الرسول من العقل الذي هو المراد باسم جبريل، حيث "اتفقوا على أن الإمام يساوي النبي في العصمة والاطلاع على حقائق الحق في كل الأمور، إلا أنه لا ينزل إليه الوحي وإنما يتلقى ذلك من النبي خليفته[2]. ويرد عليهم الغزالي بقوله "ولكن معلمنا المعصوم هو محمد (ص). فإذا قالوا هو ميت، فنقول "فمعلمكم غائب". فإذا قالوا: "معلمنا قد علم الدعاة وبثهم في البلاد، وهو ينتظر مراجعتهم إن اختلفوا أو أشكل عليهم مشكل، فنقول "ومعلمنا قد علم الدعاة وبثهم في البلاد وأكمل التعليم"، إذا قال الله تعالى ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي﴾. وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم، كما لا يضر غيبته[3]. وحين سألهم أين ذلك الإمام، الذي فتش عنه الغزالي طويلاً فلم يجده، وتبين أنهم فيه مخدوعون، وأن هذا الإمام لا حقيقة له في الأعيان، فعاد أدراجه وكرّ راجعاً[4]. وهكذا فند الغزالي آراء التعليمية وبين خطأ أساس معتقداتهم وضلالها في الإمام المعصوم، إذ لا معصوم سوى الأنبياء عليهم السلام[5].

٤- تأويلاتهم الباطلة:

كان موقف الغزالي تجاه الباطنية، عنيفاً، في ما يتعلق بالتأويل والتعسف فيه وتحميل النصوص ما لا تحتمل، فقد نادوا بالباطن، ورفع التكليف. فكان موقفهم من القيامة والمعاد الإنكار، وأولوهما على أنهما مجرد رمز خروج الإمام، وقيام قائم الزمان. أما الصلاة فهي موالاة الأئمة، والزكاة، أخراج العلم الباطني لمن يستحق. والصوم، هو الستر والكتمان، والحج، زيارة الإمام وإدمان خدمته، والزنا، هو

---

(١) فضائح الباطنية ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ص٤٢.
(٢) فضائح الباطنية تحقيق عبد الرحمن بدوى ص ٤١، ٤٢.
(٣) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر – ص١١٢
(٤) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٥٧
(٥) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر –ص١١١٣

كشف سر الإمام، أما الزنا المتعارف عليه فهو ما يعرف بالظاهر وأنه مباح... إلخ. وقالوا برمزية الحروف والأعداد متأثرين بفيثاغورث والفلاسفة القدماء. وكان موقفهم من التكاليف الشرعية، ينبني على استباحة المحظورات واستحلالها وإنكار الشرائع[1]، لأن الإسلام بزعمهم، نسخ بدعوة أئمتهم. وهكذا عمدت الباطنية إلى نسف الدين الإسلامي من الداخل، بواسطة دعوتهم الإلحادية السرية القائمة على التشكيك في أركان الشريعة، وساعدهم على ذلك براعتهم وحيلهم. فسلكوا تسع درجات مرتبة من الحيل: تبدأ من التفرس ثم التأنيس والتشكيك والتعليق والربط والتدليس والتأسيس والمواثيق بالإيمان والعهود، وآخرها الخلع والانسلاخ من ربقة الإسلام، فيصير المدعو في هذه المرحلة كافراً ملحداً زنديقاً[2].

وهذه الصفات والمعتقدات التي عرضها الغزالي في كتابه، تسوي الباطنية بالكفار، إلا أن الكفّار يهّددون الإسلام من الخارج في حين أن الباطنية يهّددونه من الداخل، لذلك فإن طريقة التعامل معهم يجب أن تكون أشد وأقصى من تلك التي يعامل بها الكفار[3]. ولهذا كانت "رتبة هذه الفرقة أخس من رتبة كل فرقة من فرق الضلال، إذ لا نجد فرقة ينقض مذهبها بنفس المذهب سوى هذه. إذ مذهبها أبطال النظر وتغيير الألفاظ عن موضوعاتها بدعوى الرموز"[4]، وبالتالي فهم يفتقرون إلى العصا السحرية الشافية. يقول الغزالي في المنقذ: "إن هؤلاء، ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء. ولهذا اقتنع بأنه: "لا حاصل عند هؤلاء ولا طائل لكلامهم، ولولا سوء نصرة الصديق الجاهل، لما انتهت تلك البدعة مع ضعفها إلى هذه الدرجة". حيث لا يجد طالب الحقيقة في حمى أهل التعليم، ضآلته أو ما يحقق له بغيته، فلا مناص من أن يتجه وجهة أخرى، باحثاً عن طلبه[5]، فوصل أخيراً عند الصوفية، وعندها ابتدأ اعتزاله عن الناس وسفره.

---

(١) فضائح الباطنية تحقيق عبد الرحمن بدوى ص ٤٦

(٢) البغدادي. عبد القاهر (١٩٧٧): الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية. ط٢، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ص٢٨٢

(٣) الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة ص ١٤٩.

(٤) فضائح الباطنية"، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ص ٥٢-٥٣.

(٥) ميزان العمل للإمام الغزالي- حققه وقدم له- الدكتور سليمان ص ١٥٤

المبحث الرابع
نقد الغزالي للتصوف

التصوف هو أحد العلوم الشرعية الحادثة في الملة، ولفظ التصوف لم يرد في الكتاب ولا في السنة لهذا تنازع العلماء في أصل هذه النسبة، فقيل: هي نسبة إلى أهل الصُفَّة، وقيل: نسبة إلى الصفوة، وقيل: نسبة إلى الصف المقدّم. وأرجع البعض الكلمة إلى الصوف، على اعتبار أن لبس خشن اللباس من الصوف كان طريقة الزهاد والمتنسكين[1]. أما معنى التصوف فقد قيل: الأخذ بالحقائق، واليأس بما في أيدي الخلائق، وقيل التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الأدب. وقيل أيضاً: التصوف صفاء ومشاهدة. ولعل هذا التعريف من أدق التعريفات، فقد جمعت عباراته بين جانبين، **أحدهما**: وسيلة، وهي الصفاء **والثاني**: غاية: وهي المشاهدة. والتصوف من هذا التعريف طريق وغاية"[2]. أما أصل التصوف فهو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخارف الدنيا وزينتها، والانفراد عن الخلق. وهذه الصفات كانت عامة في الصحابة والسلف، ولما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة[3]. وفي الأصل نشأ التصوف كمدارس تربوية، هدفها تزكية النفس وصقل الأخلاق. ولم تكن هذه المدارس تغلو في آرائها، ولا تخرج عن قيد الشريعة في شيء، غير أن عوامل التطور عملت في هذه المدارس، فطورتها إلى طرق، "وتحول التصوف إلى مؤسسات دينية اجتماعية وسياسية، ومؤسسات ينتظم أعضاؤها في خانقات يديرها شيوخ، وترعاها

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن (١٩٨٨): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. المحقق: خليل شحادة. ط٢، دار الفكر، بيروت، ج١ ص٦١١

(٢) عبد الفتاح محمد سيد أحمد: التصوف بين الغزالي وابن تيمية، دار الوفاء، ط١، المنصورة (مصر)، ٢٠٠٠، ص ١٦، ١٧.

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمن (١٩٨٨): ديوان المبتدأ والخبر ، ج١ ص٦١١

الدولة، وتلتمس السند الشعبي منها"[١].

وقد أدى تعدد المذاهب والطرق الصوفية إلى انحراف بعضها، كما أن الاضطراب الاجتماعي جعله يجنح إلى عزلة عن الحياة، ورفض التملك حيث نشد غلاة الصوفية الجوع، واكتفوا بالعمل على خلاص الفرد في الآخرة. وانتشرت طوائف الجهلة والسطحيين، ممن كانوا يتلقون عن شيوخهم تلقياً حرفياً وشكلياً وتقليدياً لا طائل تحته. ويمكن القول أن التصوف قبل الغزالي طبع بالاضطراب بين المغالاة وبين التسنن. ومرد ذلك هو التخلي عن حساسية التدين وعصبية الفكر. ونتيجة لاختلاط الزهد بأصول غير إسلامية صار تصوفاً مبنياً على مزيج من العقائد المختلفة متنكراً للشريعة[٢]. وكان هناك التصوف الفلسفي المتأثر بالأفلاطونية، والتصوف الغنوصي، القائل بالاتحاد والحلول، والمتأثر بعقائد فارسية وهندية، ويمثله الحلاج، أما التصوف السني، المبني على الزهد والتقشف، فيمثله: أبو القاسم الجنيد والحارث المحاسبي[٣].

١- اقبال الغزالي على التصوف:

عندما فرغ الغزالي من نقده "لعلماء الكلام والفلاسفة ثم الباطنية أو التعليمية"، أقبل بهمته على طريق الصوفية، وأدرك أن التصوف إنما يتم بعلم وعمل، أي بالمعرفة والممارسة معاً. "ثم أني، لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس. والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى". فابتدأ الغزالي بتحصيل علمهم "وكان العلم أيسر عليّ من العمل. فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم.. حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع. فظهر لي أن أخص خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل

---

(١) الجابري محمد عابد- "تكوين العقل العربي" ص ٢٨٠.

(٢) كارا دوفوا لبارون- "الغزالي" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ترجمة عادل زعيتر ص ١٢٩.

(٣) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وآخرين، منشورات عويدات، ط٣، بيروت ١٩٨٣، ص ٢٨٢ وما بعدها.

الصفات"[1]. فالفرق كبير بين أن تكون سكراناً، وبين أن تعرف حد السكر، وبين أن تكون شبعاناً، وبين أن تعرف حد الشبع ... "فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال. وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبقَ إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك"[2].

وهكذا انتهى المطاف بالغزالي إلى طريق الصوفية، وذاق تجربتهم عن خبرة وممارسة، وحين مارسها تجرد لها عن متع الحياة الزائلة. فعرف ما كانت تتوق إليه نفسه من المعارف وأدركها إدراكاً يأمن معه الخطأ. وبذلك يكون الغزالي قد تخلص من الشك الذي يدور حول معرفة الفرقة الناجية بعد أن تخلص من الشك الذي يدور حول موازين الحقيقة[3]. وخلال فترة اعتزاله ألف الغزالي كتابه إحياء علوم الدين، وهو يمثل تجربته التي عاشها في تلك الفترة. حيث يقول الغزالي عن الصوفية: "أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوا بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"[4].

٢- نقد الغزالي للصوفية:

على الرغم من أن الغزالي يزكي طريقة الصوفية، لأنها تتضمن العلم والعمل معاً، وأنه انحاز إلى طريقتهم في نهاية الأمر، بعد التجربة والممارسة وإتقان العلم، إلا أنه خالف المتصوفة والقائلين بالاتحاد والحلول، وأعلن سخطه على الصوفية المتفلسفة، وكانت محاولاته كلها هدماً للعناصر الفلسفية في التصوف، وعناصر الشعوذة والسحر والهذيان، ورفض التمسك بالزيف والظاهر والقشور والاكتفاء بلبس الخرقة، ولم يتوان عن نقد معظم فرق الصوفية التي سادت عصره وما قبله، نقداً

---

(١) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الظلال، ص ١٧٢
(٢) المنقذ من الضلال، تأليف: الغزالي، ص١٧٢
(٣) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٦٠
(٤) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر –ص١١٤

شديداً[1]. فكما وجدنا الغزالي يوجه نقده للمتكلمين والفلاسفة والباطنية، سنجده يمارس منهجه النقدي على الصوفية، ويمكن اجمال انتقاداته لهم بالآتي:

١-**قلة المتصوفين** : يرى الغزالي أن التصوف غير موجود، وذلك لعدم وجود من يسلك الطريق، وإذا وجد السالكون، فهم غير منضبطين. يقول: والأمور الدينية كلها قد فسدت وضعفت، إلا التصوف، فإنه قد انمحق بالكلية وبطل لأن العلوم لم تدرس بعد، والعالم – وإن كان عالم سوء – فإنما فساده في سيرته لا في علمه، فيبقى عالماً غير عامل بعلمه. والعمل غير العلم، ومهما فسد العمل فات الأصل[2].

٢-**خطأ الإعراض عن الدنيا** : بالغ بعض الصوفية في الزهد والإعراض عن الدنيا، بل وعلى حد تعبير الغزالي: أضلهم الشيطان في الإعراض عنها. وقد ساق نماذج، وبين خطأها، ثم بين لنا السلوك الصحيح بقوله: "وإنما الناجي منها فرقة واحدة، وهي السالكة لما كان عليه رسول الله (ص) وأصحابه، وهو: أن لا يترك الدنيا بالكلية، ولا يقمع الشهوات بالكلية. أما الدنيا: فيأخذ منها بقدر الزاد. وأما الشهوات: فيقمع منها ما يخرج عن طاعة الشرع والعقل، ولا يتبع كل شهوة، ولا يترك كل شهوة، بل يتبع العدل[3].

٣-**غياب القدوة** : يوضح الغزالي أن المشايخ الذين يقتدى بهم لا وجود لهم: "فقد خلت البلاد عن شيخ يقتدى به في علمه وسيرته، لأن القلوب كلها مريضة إلا ما شاء الله. ومرض القلب مما لا يعرفه صاحبه فيغفل عنه، وإن عرفه صعب عليه الصبر على مرارة دوائه، فإن وجد من نفسه قوة الصبر عليه لم يجد طبيباً حاذقاً يعالجه، فإن الأطباء هم العلماء وقد استولى عليهم المرض، فلهذا صار الداء عضالاً[4].

٤-**فساد المتصوفة** : إذا كان الشيخ المربي مفقوداً والسالك غير موجود، حلَّ مكانهما المنتفعون واللصقاء. ويعطينا الغزالي صورة عما آل إليه أمر المتصوفة من فساد فيقول: إن أكثر متصوفة هذه الإعصار – لما خلت بواطنهم عن لطائف الأفكار، ودقائق الأعمال، ولم يحصل لهم أنس بالله تعالى وذكره في الخلوة، وكانوا بطالين

(١) مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي د. أنور الزعبي ص ١٨٧.
(٢) إحياء علوم الدين (٢/ ٢٥٠).
(٣) الامام الغزالي ج٢ ص٢٣٠
(٤) إحياء علم الدين ج٣ ص ٦٣

غير محترفين ولا مشغولين قد ألفوا البطالة، واستثقلوا العمل، واستوعروا طريق الكسب، واستلأنوا جانب السؤال والكدية، واستطابوا الرباطات المبنية لهم في البلاد، واستسخروا الخدم المنتصبين للقيام بخدمة القوم، واقتناص الأموال بطريق السؤال.. ولبسوا المرقعات، واتخذوا في الخانقاهات منتزهات.. ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً ويعتقدون أن كل سواد تمرة .. فهؤلاء بغضوا الله[١].

٥-**سقوط التكاليف**: يحدثنا الغزالي عن انحراف آخر لبعض الصوفية، لعله من أسوأ انحرافاتهم ذلك أن بعضهم وقع في الإباحة، وطووا بساط الشرع ورفضوا الأحكام، وسووا بين الحلال والحرام.. وهم فئات. ومن هؤلاء طائفة ظنت أن المقصود من العبادات المجاهدة حتى يصل العبد بها إلى معرفة الله تعالى، فإذا حصلت المعرفة فقد وصل. وبعد الوصول يستغنى عن الوسيلة والحيلة، فتركوا السعي والعبادة، وزعموا أنه أرتفع عن محلهم في معرفة الله سبحانه عن أن يمتهنوا بالتكاليف، وإنما التكاليف على عوام الخلق. وحكم الغزالي على هذه الفئات بأنها مذاهب باطلة وضلالات هائلة[٢].

٦- **انحراف الصوفية**: لاحظ الغزالي أن هناك في عالم الصوفية انحرافاً خطيراً، وهو القول بالحلول والاتحاد والوصول وأمثالها، وبين بأدلة عقلية أن هذه الأمور خطأ. ورأى أن شطحات الصوفية تضر العوام حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم وأظهروا مثل هذه الدعاوى، فإن هذا الكلام يستلذه الطبع إذ فيه البطالة، فلا بد من منع العوام من الشطحات[٣]. وخالف المتصوفة في شطحاتهم وتهويماتهم غير المنضبطة بالشرع ولا العقل، وأنكر الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى، والوصال المغنى عن الأعمال الظاهرة، حتى ينتهي بقوم إلى دعوى الاتحاد، وارتفاع الحجاب، والمشاهدة بالرؤية. يقول الغزالي "إن من طلب غيره (أي غير الله) فقد عبده"[٤]. ورفض الغزالي رفضاً تاماً فكرة أن الله روح العالم أو أنه العالم[٥].

---

(١) إحياء علوم الدين ج٢ ص٢٥٠

(٢) إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٢٣٠

(٣) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة- السيد محمد عقيل المهدلي، ص ٥١

(٤) إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٢٦٦

(٥) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر -ص١١٧

٧-**الغرور والجهل** : يرى الغزالي أن الغرور قد هيمن على كثير من المتصوفة، وقد عدّد نماذج كثيرة من غرورهم: فهناك طائفه "اغتروا بالزي والمنطق والهيئة فشابهوا الصادقين من الصوفية في زيهم وهيئتهم وألفاظهم وآدابهم... فلم يتعبوا أنفسهم قط بالمجاهدة والرياضة والمراقبة للقلب وتطهير الباطن والظاهر من الآثام الجلية والخفية.. ثم أنهم يتكالبون على الحرام والشبهات وأموال السلاطين. وهناك فرقة أخرى زادت على هؤلاء في الغرور: إذ صعب عليها الاقتداء في بذلة الثياب والرضا بالدون في المطعم والمنكح والمسكن... طلبت المرقعات النفسية والفوط الرفيعة والسجادات المصنوعات، وقيمتها أكثر من قيمة الخز والإبرسيم. ولا يجتنبون معصية ظاهرة فكيف بالباطنة؟.. وضرر هؤلاء على المسلمين أشد من ضرر اللصوص، لأن هؤلاء يسرقون القلوب بالزي"[١].

وفرقة أخرى "ادعت علم المكاشفة ومشاهدة الحق، ولا يعرف ذلك والوصول إليه إلا باللفظ والاسم.. يدعي لنفسه أنه الواصل إلى الحق وأنه من المقربين وهو عند الله من الفجار المنافقين. وفرقة أخرى جاوزت هؤلاء فأحسنت الأعمال وطلبت الحلال... وصار أحدهم يدعي المقامات.. من غير الوقوف على حقيقة هذه المقامات وشروطها وعلاماتها. وفرقة أخرى ضيقت على نفسها أمر القوت حتى طلبت من الحلال الخالص وأهملت تفقد القلب والجوارح. وفرقة أخرى ادعت حسن الخلق والتواضع والسماحة، فقصدوا الخدمة الصوفية. فجمعوا قوما وتكلفوا خدمتهم، واتخذوا ذلك شبكة لحطام الدنيا وجمعاً للمال. وفرقة أخرى اشتغلت بالمجاهدة وتهذيب الأخلاق وتطهير النفس... فاتخذوا البحث عن عيوب النفس ومعرفة خدعها علماً وحرفة لهم.. وابتدأوا سلوك الطريق وانفتحت لهم أبواب المعرفة. فلما شموا من مبادئ المعرفة رائحة، تعجبوا منها وفرحوا بها وأعجبتهم غرائبها، فتعلقت قلوبهم بالالتفات إليها... ومثال ذلك كمن قدم على ملك فرأى على باب ميدانه روضة فيها أزهار وأنوار... فوقف لينظر إليها حتى فاته الوقت الذي يكون فيه لقاء الملك فانصرف خائباً. وفرقة أخرى جاوزت هؤلاء، ولم تلتفت إلى ما يفيض عليها من الأنوار في

---

(١) الغزالي أبو حامد- الكشف والتبين في غرور الخلق أجمعين- الجزء الخامس من رسائل الغزالي. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٨، ص ١٨٠-١٨٤.

الطريق.. بل أخذوا جادين في السير، فلما قاربوا الوصول ظنوا أنهم وصلوا فوقفوا، ولم يتعدوا ذلك فغلطوا[1].

ثم قال: وأنواع الغرور في طريق السلوك إلى الله لا تحصى في مجلدات. ثم بين أن مصدر ذلك كله الجهل وعدم سلوك الطريق بشكل صحيح، فالكثير منهم جهلة، ومع ذلك أدعوا المعرفة، بترديد كلمات هي طامات، ويظن أنه أوتي علم الأولين والآخرين، فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين والمحدثين وأصناف العلماء بعين الازدراء فضلاً عن العوام[2]. وكل ذلك بناءً على أغاليط ووساوس، يخدعهم الشيطان بها، لاشتغالهم بالمجاهدة قبل إحكام العلم، ومن غير اقتداء بشيخ متقن في الدين والعلم، صالح للاقتداء به[3].

١- الغزالي وعلم التصوف السني:

يعتبر الإمام الغزالي أحد مؤسسي التصوف السني، حيث اتسم منهجه بشيء من الوسطية ووقف بآرائه ضد العصبية الدينية والأفكار التكفيرية، فقد امتاز تصوفه بالاعتدال، والتشبث بالقرآن والسنة، وتتبع ما ثبت عن الرسول وصحابته والتابعين من زهد وتقشف، ويشهد ابن خلدون أن الغزالي مؤسس لعلم التصوف، إذ جمع في كتابه احياء علوم الدين، ما قاله فيه أسلافه، وبين أصول التصوف وآدابه، وحدد مناهجه وأهدافه. يقول ابن خلدون: "فدون فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم. وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً، بعد أن كانت الطريقة، عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال"[4]. ولهذا فقد احتل أبو حامد الغزالي مكانة سامية عند الصوفية، لأنه قام بمزج علوم الدين بالتصوف، وعمل على صبغ التصوف بصبغة إسلامية، بعد أن كان علماء الشريعة ينفرون من طريق التصوف، ويعدونه أمراً مذموماً. ولكن وعلى يد الغزالي تم الجمع بين تعلم العقيدة والفقه وممارسة التصوف، وصار التصوف مذهباً

(١) المصدر السابق ص ١٨٤.
(٢) الإمام الغزالي ص ١٢٠.
(٣) إحياء علوم الدين ج٣ ص٤٠٥
(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن (١٩٨٨): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. المحقق: خليل شحادة. ط٢ دار الفكر، بيروت، ج٥ ص٤٨٥

سلوكياً لكثير من الفقهاء وعلماء الشريعة. يقول ماك دونالد: "إن الصوفية بلغت بفضل الغزالي ونفوذه وتأثيره مكاناً ثابتاً وطيداً في الإسلام.. وأشاع في التصوف روحاً محافظة وآراء قوية شديدة التماسك كانت أشبه (بكوابح) في ذلك الزمن العاصف الذي عقبه"[1]. وقد عُد التصوف عند الغزالي نهاية المطاف لكل العلوم، فهو مصدر المعرفة الحقيقة التي هي معرفة الله، وعليه فإن طريق التربية الصحيحة يمر عبره، لأنه يجمع بين العلم والعمل. وقد عرف الغزالي التصوف بقوله: التصوف أوله علم وأوسطه عمل وآخره موهبة، فالعلم يكشف عن المراد، والعمل يعين على الطلب، والموهبة تبلغ غاية الأمل"[2]. ويقول أيضاً: "وأعلم أن التصوف شيئان في الصدق مع الله تعالى، وحسن المعاملة مع الناس. والصدق مع الله هو أن يفني العبد حظوظ نفسه لأمره تعالى. وحسن المعاملة مع الخلق هو أن لا يفضل مراده ما دام مرادهم موافقاً للشرع"[3].

يقول الغزالي في رسالته "أيها الولد": ينبغي لك أن يكون قولك وفعلك موافقاً للشرع، إذ العلم والعمل بلا اقتداء الشرع ضلالة[4]. وقد أدرك الغزالي أن خصوصية التصوف تعرف بالذوق وليس بالتعليم. ومنه كان الطريق الثاني: العمل وهو التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل المذمومة، لكي يتوصل إلى تصفية القلب عن غير الله، ليملأه بذكر الله. وقد اسس الغزالي التصوف السني على مجموعة من القواعد والمبادئ هي: النية الصادقة، وإخلاص العمل لله، وإتباع أوامر الشرع، والعمل بالإتباع لا بالابتداع، وعلو الهمة في إتباع السنة، والعجز والذلة وذلك إمام قدرة الله وإرادته، والخوف والرجاء حقاً، ودوام الذكر والمداومة على مراقبة الله، ومعرفة ما يجب الاشتغال به[5].

---

(١) أرنولد ألن نيكلسون: التصوف، بحث في تراث الإسلام،. تعريب: جرجيس فتح الله، دار الطليعة، ط٣، بيروت ١٩٧٨، ص ٣٢٥ - ٣٢٦.

(٢) الغزالي أبو حامد-"روضة الطالبين وعمدة السالكين" دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة ١٩٨٦ الجزء الثاني من رسائل الإمام الغزالي، ص ٢١-٢٢.

(٣) الغزالي أبو حامد- "خلاصة التصانيف في التصوف"، ص ١٤٧ ضمن الجزء الثاني من رسائل الإمام الغزالي.

(٤) أيها الولد للغزالي نقلاً عن الإمام الغزالي ص ١٠٠.

(٥)الغزالي: القواعد العشرة، ص ١٢٧ - ١٢٨

الفصل الرابع

الموقف النقدي للغزالي لعلوم الدين ورجاله

يعتبر الغزالي إماماً من أئمة العلم، وعلماً من أعلام الأمة، بذل عمره في جهاد ونَصب خدمة للعلم والدين، وأكثر من ذلك عاش تجرِبةً نقلها إلينا بواقعيةٍ وتجرد، حيث كان من أهم ما يميِّزه صراحتُه وواقعيتُه ومعاملتُه لنفسه معاملةً فيها محاسبةٌ قوية، وقلةُ ميلٍ إلى الهوى، وقد كان إضافةً لذلك يتحلَّى بموسوعيةٍ نادرة، واطِّلاعٍ كبير على علوم عصرِه وثقافتِه، بل على حياةِ النَّاس وأفكارهم وفِرَقِهم وطوائفِهم، اطلاعٌ نابعٌ عن احتكاكٍ وممارسة، لا عن سؤالٍ واستفسار ومتابعةٍ من بعيد. ولا يعنى نقد العلوم والمعارف عند الغزالي أنه اتخذ موقفاً معادياً من العلم، بل هو يقطع بأن (العلم أصل الأصول)، وأن العمل لا يتصور إلا بعلم بكيفية العمل، ويؤكد على أن ما حكاه عن طريق الصوفية لا ينبغي أن يفتر الطلب عن التعلم، فإن الصوفية لا يعتقدون حقارة العلوم، بل يعتقد كل مسلم حرمتها وتعظيمها.

ويتناول الغزالي في ميزان العمل شرفَ العقل والعلم والتعليم تناولا ليس بالقصير إذا قيس بحجم الكتاب ككل[1]. فهو مختصر في علم النفس وطلب السعادة التي لا تنال إلا بالعلم والعمل[2]. وفى كتابه الأشهر الإحياء يقدم الكلام على العلم ويجعل له صدارة الكتاب، ويقدمه على كتاب قواعد العقائد، فيقول: "وصدرت الجملة بكتاب العلم، لأنه غاية المهم، لأكشف أولا عن العلم الذى تعبد الله على

---

(١) انظر: الغزالى، ميزان العمل (ص ٣٢٨، ٣٦١)، وقد تناول شرف العقل والعلم فى الصفحات (٣٢٨ - ٣٧٢).

(٢) كتاب نقد العقل لنور الدين السافي- ص١٤

لسان رسوله (ص) الأعيان بطلبه، وأميز فيه العلم النافع من الضار..."[1] مما يعنى أنه أعطى أولوية كبرى للعلم وما يتعلق به من مباحث ومفاهيم وقدمها على الكل مطلقاً، ورأى التوسع فيها بما لم يتوسع في العقائد نفسها[2].

(١) الغزالي. أبو حامد (ب. ت): إحياء علوم الدين. الناشر: دار المعرفة – بيروت. ج١ ص٢
(٢) كتاب نقد العقل ل نور الدين السافي- ص١٢٦

المبحث الأول

تصنيف العلوم عند الغزالي[1]

كان الغزالي ينطلق من رسالة وهدف غايته تسخير "العلم" لإعداد عامة وجمهور الأمة والدفاع عن الدين، ولهذا كانت منطلقاته ذات طبيعة تبشيرية رسالية تهتم بإعادة الناس لملتهم وعباداتهم أكثر من توجهها للتطلعات واهتمامات الخاصة. لذا سنرى تحولاً من الاهتمام بالعلم كمعيار لضبط المعرفة، إلى اعتبار وظيفته والتأكيد عليها، مع إعادة تصنيفه للعلم وللمعرفة. يقول الغزالي: "العلم بلا عمل جنون والعمل بغير علم لا يكون، واعلم أن العلم لا يبعدك اليوم عن المعاصي ولا يحملك على الطاعة ولن يبعدك غداً عن نار جهنم وإذا لم تعمل اليوم ولم تدارك الأيام الماضية تقول غداً يوم القيامة فارجعنا نعمل صالحا"[2] ويوضح: "من ليس له علم فليس له عز في الدنيا ولا في الآخرة"[3] وسيتضح لنا كيف أن فكر الغزالي شكل تحولاً جذرياً في مفهوم العلم بالقياس إلى ما كان يقول به سابقوه من علماء الأمة.

١- شرف العلم وأهميته:

شرف العلم وأهميته غير خافية على أحد، وقد بيَّن ذلك أبو حامد بقوله: "فاعلم أنَّ العلم شريف بذاته من غير النظر إلى جهة المعلوم، حتى إنَّ علم السحر شريف بذاته وإنْ كان باطلاً، وذلك أنَّ العلم ضد الجهل، والجهل من لوازم الظلمة، والظلمة من حيز السكون، والسكون قريب من العدم، فالجهل حكمه حكم العدم،

---

(١) نظرية العلم عند الغزالي: دراسة نقدية لطرق المعرفة / تأليف محمد رحيم الكبيسي- بغداد، العراق: بيت الحكمة، ٢٠٠٢ رابط الموضوع:
http://www.alukah.net/Culture/0/31217/#ixzz1M4qJ3LF3

(٢) الغزالي، أيها الولد، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٥٣، ص ١٢٨.

(٣) الغزالي أبو حامد (١٩٨٨): التبر المسبوك في نصيحة الملوك. ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين. ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ص ١٠٥

والعلم حكمه حكم الوجود"[1]. والعلم به ديمومة الحياة التي تتصل بخيوطه مع الآخرة وهنا تكمن ضرورته وأهميته.. وللعلم في نظر الغزالي بعداً صوفياً، من حيث أن: "العلم عبادة القلب وصلاة السر وقربة الباطن إلى الله تعالى. وكما لا تصح عبادة الباطن وعمارة القلب بالعلم، إلا بعد طهارته عن خبائث الأخلاق وأنجاس الأوصاف" ومن ثم فإن آداب تحصيله هي الأخرى ذات بعد صوفي: "العلم يقتنى كما يقتنى المال، فله حال طلب واكتساب وحال تحصيل يغني عن السؤال، وحال استبصار وهو التفكر في المحصل والتمتع به وحال تبصير وهو أشرف الأحوال". ويعود الغزالي ويؤكد مفهومه للعلم أو بالأصح ما يتطلع التأكيد عليه كوظيفة العلم: "العلم النافع ما يزيد في خوفك من الله ويزيد بصيرتك بعيوب نفسك ويزيد من معرفتك بعبادة ربك ويفتح بصيرتك بآفات أعمالك حتى تحترز منها"[2].

٢- أصناف العلم وأقسامه:

ينقسم العلم عند الغزالي إلى علم معاملة وعلم مكاشفة، وليس المراد بهذا العلم إلا علم المعاملة. والمعاملة التي كلف العبد العاقل البالغ العمل بها ثلاث: اعتقاد وفعل وترك"[3]. و"العلم هو معرفة الشيء على ما هو به وهو من صفات الله تعالى. وبما أنَّ أبا حامد يبحث عن العلم بحقائق الأمور، فقد تناول موضوع العلم بالتفصيل فعرَّفه بقوله: "العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم"[4]. فهو عنده "الاعتقاد الجازم المطابق للمعلوم، ويكون على بصيرة ويتصف بالثبات عند التشكيك"[5]. فهذا التعريف يميز العلم عن الظن، والشك، والوهم، والتقليد.

والعلم عند الغزالي على قسمين: "أحدهما شرعي، والآخر عقلي. وأكثر

(١) محمد، رحمة (٢٠٠٥): منهج الغزالي في العلم والمعرفة. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد السادس ص ٤.

(٢) الغزالي. أبو حامد (١٩٩٣): بداية الهداية. تقديم وتحقيق وتعليق: الدكتور محمد زينهم محمد عزب. ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة. ص٣٨

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين ج ١، ص١٤.

(٤) أبو حامد الغزالي: المنقد من الضلال، ص١١١

(٥) انظر أبو حامد المستصفى، ص ٢٢

العلوم الشرعية عقلية عند عالمها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها. فالعلوم الشرعية عقلية، لأنها توافق صريح العقل والشرع لم يخاطب إلاَّ العقلاء، وكذلك العلوم العقلية فإن أكثرها شرعية، لأنها مما ينفع الإنسان في دنياه، والشرع يحث على إعمار الدنيا وإثابة من يقوم بواجب العمل فيها قاصداً وجه الله تعالى، ولهذا القصد قال: "عند عارفها"[١]. وبعد تقسيمه العلم إلى شرعي وعقلي، أخذ في تفصيل أقسامهما، فبدأ بالشرعي وقسَّمه إلى قسمين: **الأول**: في الأصول، وهو علم التوحيد. والآخر: علم الفروع. والعلم الشرعي أما أنْ يكون علميّاً أو عملياً، وعلم الأصول هو العلمي "لأن علم الأصول ثابت لا يتغيَّر، ومعرفته لم تأت بالاكتساب ولكن بخبر السماء "الوحي"، فصدَّقه الناس واعتقدوا فيه، فلا سبيل فيه إلى اجتهاد أو تغيير، لذلك تظل عقيدة الإسلام ثابتة لا يطرأ عليها تغيير ولا تبديل[٢].

أما العلم العملي "علم الفروع" فهو فرعيات تتعلق بحقوق العباد، والاجتهاد فيها وارد فيما يتحمله النص. وسُمِّيَ علم الفروع عملياً لأنه هو فقه الحياة الذي يتعلق بحركتها المتجددة، وظروفها المتغيِّرة، التي تتطلب العمل الدؤوب. فعلم الفروع يتجدَّد مع الحياة محتفظاً بأصوله، ومسايراً لحركتها باستيعاب تام، دون أنْ يؤدي ذلك إلى تحليل حرام أو تحريم حلال. فحتى أركان العبادات التي هي حق الله تعالى وتصنَّف من ضمن علم الفروع فهي عملية، لأن الإنسان يزاولها بجوارحه، وهى التي تكسب الحياة طمأنينة ويقيناً. وبعد أنْ فرغ الغزالي من أقسام العلم الشرعي تناول بالتقسيم مراتب العلم العقلي، حيث قسمه إلى ثلاثة مراتب **الأولى**: العلم الرياضي، **والثانية**: العلم الطبيعي والمرتبة **الثالثة**: النظر في الوجود وتقسيمه إلى الواجب والممكن[٣]. ويستطرد في تقسيمه للعلم فيقول: "العلم ينقسم إلى أولي، وإلى مطلوب. فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالجد، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس[٤] ويتابع

---

(١) محمد. رحمة (٢٠٠٥): منهج الغزالي في العلم والمعرفة. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، العدد السادس ص٤. الرسالة اللدنية، ص٢٢.

(٢) أبو حامد الغزالي: الرسالة اللدُّنية، ص ١٠٧-١١٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٠ -١١٥.

(٤) الغزالي. أبو حامد (ب.ت): محك النظر في المنطق. المحقق: أحمد فريد المزيدي. دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. ص ٢٠٣

موضحاً أن العلم ينقسم إلى أولى كالضروريات وإلى مطلوب كالنظريات[1]

العلم المحمود والعلم المذْموم: قسَّم الغزالي العلوم التي ليست بشرعية إلى ثلاثةَ أقسام:

أ- **قسمٌ مذمومٌ، قليلُه وكثيرُه**: كالسِّحر والطلسمات، فهو مذمومٌ أما لأنه ضررٌ كلُّه، وأما لأن ما فيه من فائدة - مظنونة - يغلبُه ما فيه من ضررٍ متيقَّن.

ب- **قسم محمود قليلة وكثيرة**: فالمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب، وهو قد يكون فرض كفاية وإلى ما هو فضيلة وليس بفريضة. أما فرض الكفاية فهو علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا مثل الطب والحساب وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج أهل البلد وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين"[2].

ج- **قسم لا يُحمد منه إلا قدرُ الحاجة**: وهو فروضُ الكِفايات، ويبيِّنُها الغزالي في توصيةٍ عملية للسَّالك، حيث يقول: "فابتدئ بكتابِ الله تعالى، ثُمَّ بسنةِ رسول الله (ص) .. الخ، وهكذا إلى بقيةِ العلوم على ما يتَّسعُ له العمرُ ويساعد فيه الوقتُ، ولا تستغرقْ عمرَك في فنٍّ واحد منها طلباً للاستقصاء، فإن العلمَ كثيرٌ والعمرَ قصيرٌ وهذه العلوم آلاتٌ ومقدِّمات، وليست مطلوبةً لعينِها بل لغيرِها، وكلُّ ما يُطلبُ لغيرِه فلا ينبغي أنْ يُنسى فيه المطلوبُ ويُستكثَر منه، فاقتصرْ من شائع علمِ اللُّغة على ما تفهمُ منه كلام العربِ وتنطقُ به، ومن غريبِه على غريبِ القرآن وغريبِ الحديث، ودعِ التعمُّقَ فيه"[3]. وبعد هذه التوصياتِ العملية، يخلصُ إلى أنَّ في طلبِ كلِّ علمٍ "اقتصاراً" و"اقتصاداً" و"استقصاءً"، وهي مراحلُ يلزمُ التحلِّي فيها بالاقتصادِ والتوسُّط، والبُعد عن الاقتصار.

أسباب ذمِّ العلوم: أن العلم لا يذم لعينه وإنما يذم لأحد أسباب ثلاثة: **الأول** أن يكون مؤدياً إلى ضرر أما لصاحبه أو لغيره، كما يذم علم السحر والطلسمات وهو حق، إذ شهد القرآن له. **والثاني** أن يكون مضراً لصاحبه في غالب الأمر، كعلم

(١) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص١١
(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ج ١، ص١٦
(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص٤٠.

النجوم. والثالث الخوض في علم لا يستفيد الخائض فيه فائدة علم، فهو مذموم في حقه كتعلم دقيق العلوم قبل جليلها وخفيها قبل جليها"[1] وهذه بعض العلوم المذمومة:

علم السِّحر: "يُستفاد من هذا العلم بخواص الجواهر وبأمور حسابية في مطالعِ النُّجوم، فيُتخذ منها وسائل للاستعانةِ بالشَّياطين، ويُؤكِّد على حكمِ معرفة هذه الأسبابِ وحضورِ الغائيةِ فيه فيقول: "ومعرفةُ هذه الأسبابِ من حيث أنها معرفة ليستْ بمذمومةٍ، ولكنَّها ليست تصلُحُ إلا للإضرارِ بالخلق، والوسيلةُ إلى الشَّرِّ شرٌّ، فكان ذلك هو السَّبب في كونه عِلماً مذموماً .. لأدائه إلى الضَّرر"[2].

علم النُّجوم: يقسِّم الغزالي علمَ النُّجوم قسمين: "قسمٌ حسابيٌّ وقد نطق القرآنُ بأنَّ مسيرَ الشَّمس والقمر محسوبٌ ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾، وقال عز وجل: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾، وهذا القسمُ ممدوحٌ لا مشكلةَ فيه. أما القسمُ الثاني، فقد سماه الغزالي "بالأحكام" فقال: "وحاصله يرجع إلى الاستدلالِ على الحوادث بالأسباب، وهو يضاهي استدلالَ الطبيبِ بالنَّبض على ما سيحدثُ من المرضِ"، ثُمَّ يُبيِّن الغزالي أدلة ذمِّ علم النجوم ويرجعها إلى أسباب ثلاثة هي:

١- أنه مضرٌّ بأكثر الخلق، لـ "أنه إذا أُلقِي إليهم أنَّ هذه الآثار تحدثُ عقب سيرِ الكواكب، وقعَ في نفوسهم أنَّ الكواكب هي المؤثِّرة، وأنها الآلهةُ المدبِّرة، فيبقى القلبُ ملتفتاً إليها ويرى الخيرَ والشَّر محذوراً أو مرجوًّا من جهتِها. ولا يخفى ما في هذا من الخطرِ على عقائد النَّاس وإيمانهم باللهِ.

٢- نقص الجانبِ العلمي- اليقيني - في علم النُّجوم، ويعلِّل الغزالي ذلك بأنَّ: "أحكام النُّجوم تخمينٌ محض، ليس يدركُ في حقِّ آحاد الأشخاص، لا يقيناً ولا ظناً، فالحكمُ به حكمٌ بجهل، فيكون ذمُّه على هذا من حيث أنه جهلٌ لا من حيث أنه علم"[3]، فعلم التنجيم حسب رأي الغزالي ليس علمًا بمفهوم العلم، وإنَّما هو عبارة عن تخميناتٍ واحتمالات لا تتباعدُ نسبُ احتمال صدقِها مع نسبِ احتمال كذبِها.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٩.
(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ١/ ٢٩.
(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ١/ ٣٠.

٣- **عدم الفائدة**: نهى الغزالي عن تعلُّم علم النجوم، لأنه غير مفيد، فما دام هذا العلمُ غيرَ يقينيٍّ وغيرَ متحلٍّ بالعلمية والقطعية من ناحية، ولا تُرجى منه فائدةٌ فهو إذا: "خوضٌ في فضولٍ لا يغني، وتضييع العمر الذي هو أنفسُ بضاعةِ الإنسان في غيرِ فائدة"، وقبل أنْ يسدلَ الغزالي الستارَ على هذا الموضوع ينبِّه إلى نقطةٍ مهمة، وهي عدم إمكانية القياس على علم النُّجوم في منعِها؛ فهناك علومٌ قائمة على الظنِّ ومباحةٌ، كعلمِ الطِّب، ويعلِّلُ الغزالي ذلك بأنه يؤدِّى إلى نتيجةً ويكسب ثمرةً، ولا يجلب ضرراً، يقول: "فإذًا الخوض في النُّجوم وما يشبهه اقتحامٌ خطر، وخوضٌ في جهالة من غيرِ فائدة، بخلاف الطب فإن الحاجة ماسةٌ إليه، وأكثر أدلته بما يطلع عليه"[1].

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ١/٣٠.

المبحث الثاني

الغزالي وعلم الفقه

تميزت المذاهب الاجتهادية قبل الغزالي بالتعصب المذهبي، وتحول الفقه إلى قوالب جاهزة، وبرزت الصبغة النظرية في الفقه وملامسته السياسية، وسيطرة طريقة الفقه الافتراضي، وهذه الظاهرة وإن دلت على ترف عقلي، فإنها أدت إلى توسيع الفقه وانفتاحه على باب التأليف في كتب "الحيل الشرعية" باعتبار أن "التعصب لفكرة يحمل الإنسان على الجمود عليها، والتعلق بأهدابها، ودعوة الناس إليها دون سواها"[1]. وبذلك دخل الفقه إلى عصر قاتم المعالم شديد الشحوب كبير الخطر، حيث ظل العلماء يدورون في حلقة مغلقة من الشروح والحواشي والتعليقات والمتون والمناظرات نتيجة انشغال الولاة والقواد بالنازعات والخلافات والحروب، وتدخلهم في القضاء، حيث صار القاضي منفذاً لإرادة الحاكم لضعف نفسه وإغلاقه لباب الاجتهاد وإرضاء لأرواح شيوخه وتعصباً لمذهبهم، وانصرف الولاة عن معركة البناء الداخلي.

١- نقد الغزالي للفقه:

إن حملة الغزالي على الفقهاء المتزمتين وعلى التشدد في الشريعة والتمسك بالشكليات دون النفوذ إلى جوهر الدين وروحه الباطنة – هي حملة قديمة في الإسلام نجدها أول ما نجدها عند الحسن البصري[2] وتستمر منذ نهاية القرن الهجري الأول حتى تبلغ أوجها في النصف الأول من القرن الرابع الهجري فيما يعرف بالنزاع بين

---

(١) النبهان محمد فاروق، المدخل التشريع الإسلامي نشأته أدواره التاريخية مستقبلة. وكالة المطبوعات كويت- دار القلم، بيروت لبنان، الطبعة ٢، ١٩٨١، ص ٣٤٠.

(٢) راجع تاريخ التصوف الإسلامي- عبد الرحمن بدوي- ج١، الكويت ١٩٧٥

الصوفية والفقهاء. ثم جاء الغزالي، مُبَيِّنًا الفرق الشَّاسع بين ما كان عليه الفقه في الصَّدر الأول، وبَيْن ما صَار عليه فيما بعد، فَقَد كان الفقْهُ في العصر الأول يُطلق على: "علم طريقِ الآخرةِ ومعرفة دقائقِ آفاتِ النُّفوس، ومفسدات الأعمالِ وقوةِ الإحاطة بحقَارةِ الدنيا، وشدة التَّطَلُّع إلى نعيمِ الآخرة واستيلاء الخوفِ على القلب"، بينما أصبح كما يقول الغزالي مخصصاً: "بمعرفة الفروعِ الغريبةِ في الفتاوى، والوقوفِ على دَقَائقِ عللِها واستكثار الكلام فيها، وحفظ المقالات المتعلِّقة بها، فمن كان أشدَّ تعمقاً فيها وأكثر اشتغالاً بها يُقال هو الأفقه"[1]. ثُمَّ يسردُ الغزالي الأدلة من القرآن على صحة ما يقول، بقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، مؤكِّدًا أنَّ: "ما يحصل به الإنذارُ والتخويف هو هذا الفقه، دون تفريعاتِ الطَّلاق والعتاقِ واللِّعان، فذلك لا يحصُلُ به إنذارٌ ولا تخويف، بل التجرُّدُ له على الدَّوامِ يقسِّي القلبَ وينزع الخشيةَ منه، كما نشاهدُ الآن من المتجرِّدين له"[2]. ومن هنا جاء هجوم الغزالي على الفقهاءِ لأنهم اختلطتْ عليهم الوسائلُ والأهدافُ، فالفتوى كان الهدفُ منها تبيين الحقِّ للنَّاس، فأصبحتْ غايةً لكسب المال.

كما عاب الغزالي على فقهاء عصره انشغالهم بعلم الظاهر عن علم الباطن، وبعمل الجوارح عن أعمال القلوب، وعكوفهم على فروع الأحكام مع ترك الأصول الماثلة في القرآن والسنة، وبحثهم عن أشكال العبادة وصورها الظاهرة، دون التكلم في روحها وباطنها. ويعتب على العلماء الذين يدعون أنهم اشتغلوا بالفقه لأداء حق الله تعالى. والأمر ليس كذلك حيث قال: "ويلبس على نفسه وعلى غيره في تعلمه، والفطن يعلم أنه لو كان غرضه أداء حق المرء في فرض الكفاية، لقدم عليه فرض العين. بل قدم عليه كثيراً من فروض الكفايات. فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من أهل الذمة، ثم لا نرى أحداً يشتغل به، ويتهاترون على علم الفقه[3]. فليت شعري، كيف يرخص فقهاء الدين في الاشتغال بفرض كفاية قد قام به جماعة، وإهمال ما لا قائم به-الطب؟" وهل لهذا سبب إلا أن الطلب ليس متيسرا به إلى الأوقاف والوصايا وحيازة أموال اليتامى وتقلد القضاء والحكومة، والتقدم على الأقران والتسلط به على

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ١/ ٣٢.
(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ١/ ٣٢.
(٣) الامام الغزالي – ص٢٤٢

الأعداء[1]. ولهذا لم يكن للغزالي بد من أن ينفض يده عن الفقه باعتباره من علوم الدنيا لا من علوم الآخرة لأن "الله عز وجل أخرج آدم عليه السلام من التراب. وخلق الدنيا... فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات... فتولدت الخصومات بين الناس "فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسية وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسية الخلق وضبطهم لتنتظم باستقامتهم أمور الدنيا.... وحاصل ما في الفقه معرفة طرق السياسة"[2].

ولهذا يعتبر الغزالي أن الفقه أصبح علم دنيوي له وظيفة سياسية وحياتيه، لارتباطه بتنظيم العلاقات المجتمعية وضبط السلوك الفردي في ضوء وحدة العقيدة والشريعة. ووجدت فيه الفئات الحاكمة وسيلة إيديولوجية ناجحة لتكريس سلطاتها. وإذا استثنينا المواقف المشرقة للأئمة الفقه وبعض مشايخه في مناهضتهم للاستبداد واستنكارهم لسلوك الخلفاء، وفضح مخالفاتهم للشريعة، فإن الطابع العام الذي ساد الفقه هو رسم حدود الشريعة وتطبيع السلوك الفردي، وترسيخ التقليد وتعقيد القواعد الإسلامية. فأصبح الفقه على يد هؤلاء علم تقنين ورسم يقف عند الظاهر من سلوك المسلم. ولذا فهو علم لا يرقى إلى مرتبة علوم الآخرة، لأنه يهتم بالأمور الظاهرة للعبادات. يقول الغزالي: اعلم أن أقرب ما يتكلم به الفقيه فيه من الأعمال التي هي من أعمال الآخرة ثلاثة: الإسلام والصلاة والزكاة والحلال والحرام[3] فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه فيها علمت أنه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة، وإذا عرفت هذا في هذه فهو في غيرها أظهر. أما الإسلام فيتكلم الفقيه فيه فيما يصح منه وفيما يفسد، وفي شروطه وليس يلتفت فيه إلا إلى اللسان، وأما القلب فخارج عن ولاية الفقيه لعزل رسول الله (ص) أرباب السيوف والسلطنة عنه حيث قال: هلا شققت عن قلبه[4].

٢- مزج الفقه والتصوف:

من المعروف أن التصوف نشأ وازدهر كامتداد للصرخات ضد الكسب غير

---

(١) الغزالي أبو حامد "إحياء علوم الدين، ج١ ص٢١

(٢) الغزالي أبو حامد "إحياء علوم الدين"، ج١ ص١٧

(٣) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر – ص٢٧

(٤) أخرجه مسلم من حديث أسامة بن زيد.

المشروع الذي عاشته الطبقة الحاكمة خلال العصر الأموي والعباسي. فكان التصوف الإسلامي، رافضاً لهذا الانحراف من الدولة التي كانت تستند على الشريعة وعلى الفقه في رسم حدودها معتمدة على نوع خاص من القراءات الفقهية المتسمة بمتابعة الظاهر. فكان الرفض الصوفي ونقده للفقه ونبذ القراءة الفقهية الظاهرة، ودعا إلى تصحيح العمل الذي يباشره المسلم بقلبه. ومن هنا نجد في التصوف الإسلامي وعلاقته بالفقه والشريعة موقفين متباينين: موقف يمثله تصوف المغالية، وقد حاول هذا الاتجاه تجاوز نظام الشريعة فميز بين الحقيقة والشريعة، أخذاً بالأولى ومسقطاً لتكاليف الثانية، لذلك لم يتمكن من النفاذ إلى الذاكرة الشعبية الإسلامية. وهناك موقف آخر يمثله التصوف السني، استطاع أن يحيا في الذاكرة الشعبية الإسلامية بسبب موقفه التوفيقي الجامع بين الحقيقة الباطنة (التجربة الصوفية) والشريعة الظاهرة (الفقه). ولعل الغزالي أحد أقطاب التصوف السني في سلوكه وفكره، فكان تصوفه ضميراً حياً جعله ينأى عن مزالق وشطحات الصوفية، حيث ربط في وحدة عضوية متكاملة بين الفقه والتصوف، وكان تصوفه بمثابة رد فعل ضد ما آل إليه الفقه من اقتصار على ظواهر الأعمال وشكليات الأحكام في العبادات والمعاملات. "فإذا كان الفقيه يقتصر على تشريع الأحكام وضبط المصالح الدنيوية استناداً على عمل الجوارح الظاهرة، فإن التصوف السني كما رآه الغزالي يتجاوز إلى أغوار النفس ويأبى أن يسوي بين السر والعلانية بين الظاهر والباطن في سلوك الإنسان، فكان بذلك علماً أخلاقياً يهتم بأحوال الضمير وما يترشح منه على الجوارح في العبادات والمعاملات"[1].

وفي فترة عزلة الغزالي، وهي الفترة التي ألف فيها الإحياء، جاء بأسلوب جديد في الفقه خرج فيه عن الأسلوب التقليدي، فمزج بين الفقه والسلوك في آن واحد. فالصلاة عنده ليست مجرد ركوع وسجود، ولكنها أيضاً خشوع بين يدي الله تعالى. والمعاملات ليست مجرد بيع وشراء وربح ولكنها قضاء لحوائج المسلمين ونصح لهم. وبهذا خطا الغزالي خطوة واسعة في كتابة الفقه بأسلوب جديد يستشعر القارئ معه النظرة الكلية للفقه الإسلامي، تلك النظرة التي تتعامل مع الإنسان كله جسماً

---

(١) جامعة المولى إسماعيل- مكناس- كلية الآداب والعلوم الإنسانية- مسلك الفلسفة- بحث لنيل الإجازة في الفلسفة تحت عنوان: "التجربة الصوفية عند الإمام أبي حامد محمد الغزالي"- تحت إشراف الأستاذ الدكتور: محمد أبو حفص- إعداد الطالب: الحسن ع.-الموسم الجامعي: ١٤٣٠- ١٤٢٩/ ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩

وروحاً، عقلاً وفكراً[1]. فقد مزج الفقه بالتصوف مزجاً عجيباً، فبعث في الأحكام الفقهية حياة التصوف وروحانيته، كما أيد الحقيقة بالشريعة، فكان متصوفاً فقهياً، وفقهياً متصوفاً[2]. وقد أنكر الغزالي القول بالتفريق بين الشريعة والحقيقة، وضيق شقة الخلاف بين الفقهاء وبين المتصوفة، بل أنه جمع بطريقة مبتكرة بين الفقه والتصوف، وهذه بعض الامثلة:

أ- العبادات:

لم يشرع سبحانه وتعالى أحكام هذا الدين دون فوائد مرجوَّة، ومقاصد جليلة، فإن لهذه الشريعة الإسلامية تكاليف سامية المقاصد، نبيلة الفوائد، بديعة الأسرار، وكلُّ ما شرعه الله وقدَّره فهو لحكمة بالغة. فهو ـ سبحانه لم يكلِّفنا بالعبادات لأجل الإشفاق علينا، أو لنكون قائمين بتطبيقها فحسب، أو لحاجته تعالى لنا، بل شرعها لمصلحتنا وتربيتنا، لتكون هذه العبادات زاداً لنا على طريق الهدى، "وقد دل الاستقراء على أنَّ الله سبحانه، شرع أحكامه لمصالح العباد"[3]. وتلك الحكم والمصالح لا تفهم إلاَّ بالبحث والاستقراء، لما يسمِّيه علماء الإسلام بـفقه المقاصد. فالأحكام إذا ربطت بعللها ومقاصدها اقتنع الناس بها، وأدوها على الوجه اللاَّئق بها. فكثير من الناس يلتزمون العبادات، بيدَ أنهم قد يفقدون روحها لضعف علمهم بمقاصدها، فيؤدُّونها وكانها عادات وتقاليد ورثوها عن آبائهم، فلا يشعرون بلذَّتها. ولما كانت العبادة هي مجرد رابط بين علم المعاملة وعلم المكاشفة، كان ظاهر العبادة مجرد رسوم لن تكتسب فاعليتها إلا بعلم المكاشفة والعبادة الباطنية، وهذا ما حاول الغزالي الدعوة له في قراءاته لفقه العبادات.

الصلاة:

يعتبر حديث الغزالي عن الصلاة من أروع ما كتب في هذا الموضوع. فقد عرض روح الصلاة الخاشعة المتوجهة إلى الله تعالى في حضور قلب، وطمأنينة نفس.

---

(١) انظر الإمام الغزالي حجة الإسلام- صالح الشامي ص٢٢٧- دار القلم- دمشق- ط٢- ٢٠٠٢م.

(٢) الشرباصي أحمد "الغزالي"، ص ٥٦.

(٣) البيضاوى. عبد الله (٢٠٠٦): منهاج الوصول الى علم الأصول. اعتنى به مصطفى شيخ مصطفى. ط١ مؤسسة الرسالة بيروت. ص ٢٣٣

فالصلاة ليست مجرد ركوع وسجود.. ولكنها أيضاً خشوع ووقوف بين يدي الله تعالى. ويرى الغزالي أن حضور القلب هو روح الصلاة: فالمصلي مناج ربه سبحانه وتعالى والذكر في الصلاة مع الغفلة ليس بمناجاة..". فأي سؤال في قوله ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ إذا كان القلب غافلاً؟؟ ولسانه يتحرك بحكم العادة، فما أبعد هذا عن المقصود بالصلاة التي شرعت لتصقيل القلب وتجديد ذكر الله عز وجل ورسوخ عقد الإيمان به"[1]. ويكاد الغزالي يبطل الصلاة إذا لم يحضرها القلب. وقد بين الغزالي المعاني الباطنة التي تتم بها حياة الصلاة وجمعها في ست جمل وهي: حضور القلب، والتفهم، والتعظيم والهيبة والرجاء والحياء[2]. وهكذا رفع الغزالي الصلاة عن مجرد "حرف ميت"، أو مجموعة من الحركات إلى صلة بالرب، يقول في "روضة الطالبين وعمدة السالكين": إذا دخلت في الصلاة، فإنس الدنيا وأهلها، واقبل على الله تعالى إقبالك عليه يوم القيامة، واذكر وقوفك بين يدي الله ليس بينك وبينه ترجمان وهو مقبل عليك، وتناجيه، واعلم بين يدي من أنت واقف، فإنه الملك العظيم[3].

الطهارة:

يقول الغزالي: قال النبي (ص): "مفتاح الصلاة الطهور". وقال تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُطَّهِّرِينَ﴾. وقال النبي (ص): "الطهور نصف الإيمان"، فتفطن ذو البصائر بهذه الظواهر، أن أهم الأمور تطهير السرائر، إذ يبعد ان يكون المراد بقوله (ص): "الطهور نصف الإيمان "عمارة الظاهر بالتنظيف، بإفاضة الماء وإلقائه، وتخريب الباطن وإبقائه مشحوناً بالأخباث، هيهات هيهات!![4] والطهارة أربع مراتب: أقصاها من عمل القلب، عمارته بالأخلاق المحمودة، والعقائد المشروعة، ولن يتصف بها ما لم ينظف عن نقائضها من العقائد الفاسدة، والرذائل الممقوتة[5]. **فالطهارة** التي كانت عبارة عن وضوء وغسل تصبح أهم أمور

---

(١) الإحياء جـ١.. ص ١٦٠

(٢) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر – ص ٢٤

(٣) الغزالي أبو حامد "روضة الطالبين وعمدة السالكين"، ص ٢٣٤.

(٤) الغزالي أبو حامد "إحياء علوم الدين"، ج١ ص ١٢٥-١٢٦.

(٥) الامام الغزالي – ص٢٢٨

تطهير السرائر. وينبغي أن تكون صفوتك مع الله كصفة الماء، فاغسل وجه قلبك عن النظر إلى غير الله، واغسل يدك عن السعي لغيره، واحمد الله على ما ألهمك من دينه[1].

الصوم:

قال الغزالي في الإحياء: "اعلم أنَّ الصوم ثلاث درجات: صوم العموم، وصوم الخصوص، وصوم خصوص الخصوص. فأما صوم العموم فهو كفُّ البطن والفرج عن قضاء الشهوة، وأما صوم الخصوص فهو كفُّ السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام، وأما صوم خصوص الخصوص فصوم القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية وكفه عمَّا سوى الله عزَّ وجلَّ بالكلية"[2]. ويقول: في "منهاج العارفين": فإذا صمت فإنو بصومك كف النفس عن الشهوات، فإن الصوم فناء مراد النفس، وفيه صفاء القلب وطهارة الجوارح، والتنبيه على الإحسان إلى الفقراء، والالتجاء إلى الله[3].

الزكاة:

ربط الغزالي الزكاة بالتصوف، وقسم الناس ثلاثة أقسام: "قسم صدقوا التوحيد ووفوا بعهدهم، ونزلوا عن جميع أموالهم، فأبوا أن يتعرضوا لوجوب الزكاة عليهم. وقسم أمسكوا أموالهم وراقبوا مواقيت الحاجات ومواسم الخيرات، وصرفوا الفائق عن الحاجة إلى وجوه البر. وقسم يقتصرون على أداء الواجب، فلا يزيدون عليه ولا ينقصون عنه"[4]. ويرى الغزالي أن الزكاة واجبة لله عن كل جزء في الإنسان: "فزكاة القلب: التفكير في عظمته وحكمته وقدرته ونعمته ورحمته، وزكاة العين: النظر بالعبرة والغض عن الشهوة، وزكاة الأذن: الاستماع إلى ما في نجاتك، وزكاة اللسان: النطق بما يقربك إليه. وزكاة اليد: القبض عن الشر، والبسط إلى الخير. وزكاة الرجل: السعي إلى ما فيه صلاح قلبك، وسلامة دينك"[5].

---

(١) الغزالي أبو حامد "منهاج العارفين"، ص ٧٣ ضمن الجزء الثالث من رسائل الإمام الغزالي.
(٢) الغزالي أبو حامد "إحياء علوم الدين" ج١ ص ٢٣٤.
(٣) الغزالي أبو حامد "منهاج العارفين"، ص ٩٧.
(٤) الغزالي أبو حامد "إحياء علوم الدين"، ج١ ص ٢١٤.
(٥) الغزالي أبو حامد "منهاج العارفين"، ص ٧٩.

الحج:

أخرج الغزالي الحج من "مرتبة الإسلام" ليدخله في "مرتبة الإحسان"، حيث يرى في كل حركة من حركات الحج معنى وعبرة، من التشويق إليه ثم العزم عليه، ثم قطع العلائق المانعة منه، ثم شراء ثوب الإحرام، ثم شراء الزاد، ثم اكتراء الراحلة، ثم الخروج، ثم المسير في البادية، ثم الإحرام من الميقات بالتلبية، ثم دخول مكة، ثم استتمام الأفعال. ففي كل واحدة من هذه الأمور تذكرة للمتذكر، وعبرة للمعتبر، وتنبيه للمريد الصادق، وتعريف وإشارة للفطن. فالتشوق يعنى أن المسلم يعلم أن البيت بيت الله، وقاصده قاصد إلى الله وزائر له، وجدير بأن لا يضيع زيارته في ميعاده المضروب له، للنظر إلى وجه الله الكريم في دار القرار... وأما قطع العلائق فمعناه رد المظالم والتوبة الخالصة لله تعالى... وأما الزاد فليطلبه من موضع حلال، وأما الرحلة إذا حضرها فليتذكر الله بقلبه على تسخير الله عز وجل له الدواب لتحمل عنه الأذى، وتخفف عنه المشقة. وليتذكر عنده المركب الذي يركبه إلى دار الآخرة، وهي الجنازة التي يحمل عليها... وأما شراء ثوبي الإحرام فليتذكر الكفن ولفه فيه... أما الخروج من البلد فليعلم عنده أنه فارق الأهل والوطن متجها إلى الله عز وجل... أما الإحرام والتلبية في الميقات فليعلم أن معناه، إجابة نداء الله... أما دخول مكة فليتذكر عندها أنه قد انتهى إلى حرم الله تعالى... أما الطواف بالبيت فاعلم أنه صلاة... أما السعي بين الصفا والمروة في فناء البيت، فإنه يضاهي تردد العبد بفناء دار الملك جائياً وذاهباً... أما الوقوف بعرفة فاذكر... عرصات القيامة واجتماع الأمم مع الأنبياء(١). وواجب على المريد إذا حج أن يكون قد "تقرب إلى الله بمزدلفة ورمى الشهوات عند رمي الجمرات، وذبح هواه، وحلق الذنوب، وزار البيت معظماً صاحبه، واستلم الحجر رضاء بقضائه، وودع ما دون الله في طواف الوداع(٢). والقائمة لا تزال طويلة للصور الباطنية في أعمال الحج.

ب- المعاملات:

خطى الغزالي خطوات واسعة في كتابة الفقه بأسلوب جديد، يستشعر القارئ معه النظرة الكلية للفقه الإسلامي، تلك النظرة التي تتعامل مع الإنسان كله: جسماً

(١) الغزالي أبو حامد "إحياء علوم الدين"، ج١ ص ٢٦٨
(٢) الغزالي أبو حامد "منهاج العارفين"، ص٨٠.

وروحاً، وعقلاً وفكراً. فالمعاملات ليست مجرد بيع وشراء وربح.. ولكنها قضاء لحوائج المسلمين.. ونصح لهم.. الخ. وهذه أمثلة على ذلك:

آداب الكسب والمعاش:

بين الغزالي أن حاجات الإنسان غير محدودة بقوله: "انظر كيف ابتدأ الأمر من حاجة القوت والملبس والمسكن، وإلى ماذا انتهى، وهكذا أمور الدنيا لا يفتح منها باب إلا وينفتح بسببه أبواب آخر، وهكذا تتناهى إلى غير حد محصور، وكأنها هاوية لا نهاية لعمقها"[١]. ويقول أيضاً: "فقر العبد بالإضافة إلى أصناف حاجاته لا ينحصر، لأن حاجاته لا حصر لها"[٢]، ولهذا تحدث الغزالي في كتاب (آداب الكسب والمعاش) عن فضل الكسب والحث عليه، وعن العقد الذي يكون به الاكتساب، وأنه ينبغي أن يكون جامعاً لأربعة أمور: الصحة، والعدل، والإحسان، والشفقة في الدين. ثم عقد لكل منها باباً خاصاً به. فتحدث عن صحة كل عقد من العقود على انفراد: من بيع وغيره[٣]، ثم تحدث بعد ذلك في باب آخر عن بيان العدل واجتناب الظلم في المعاملة، وبين أن الظلم هو ما يستضر به الغير، وقسمه إلى قسمين: ما يعم ضرره: كالاحتكار وترويج الزيف من الدراهم. وما يخص ضرره المعامل: فكل ما يستضر به المعامل فهو ظلم، وإنما العدل أن لا يضر بأخيه المسلم، والضابط الكلي فيه: أن لا يحب لأخيه إلا ما يحب لنفسه، فكل ما لو عومل به شق عليه وثقل على قلبه، فينبغي أن لا يعامل غيره به... ثم ذكر باباً في الإحسان في المعاملة، فكان مما قال فيه: أمر الله تعالى بالعدل والإحسان جميعاً. والعدل: سبب النجاة فقط، وهو يجري من التجارة مجرى رأس المال. والإحسان: سبب الفوز ونيل السعادة، وهو يجري من التجارة مجرى الربح. ثم ذكر رتبة الإحسان في المعاملة، وأنها تتحقق بأمور منها: احتمال الغبن، والمسامحة في الثمن: من حط أو إمهال، ومنها: حسن القضاء، وأن يراعي التاجر الشفقة على دينه. فلا ينبغي للتاجر أن يشغله معاشه عن معاده، فيكون عمره ضائعاً، وصفقته خاسرة، وما يفوته من الربح في الآخرة لا يفي به ما ينال في الدنيا..

---

(١) إحياء ج٣ ص ٢٧٢
(٢) إحياء ج٤ ص١٩٠
(٣) الامام الغزالي – ص٢٣٠

بل ينبغي للعاقل أن يشفق على نفسه، وذلك بحفظ رأس ماله، ورأس ماله: دينه وتجارته فيه. وإنما تتم شفقة التاجر على دينه بمراعاة أمور[1]:

حسن النية، فلينو بتجاربه الاستعفاف عن السؤال، وكف الطمع عن الناس، استغناءً بالحلال عنهم، واستعانة بما يكسبه على الدين، وقياما بكفاية العيال ليكون من جملة المجاهدين، ولينو النصح للمسلمين.

أن يقصد القيام في صنعته أو تجارته بفرض من فروض الكفايات.. فإن الصناعات والتجارات لو تركت بطلت المعايش.. فانتظام أمر الكل بتعاون الكل.

أن لا يمنعه سوق الدنيا عن سوق الآخرة، وأسواق الآخرة المساجد.

أن لا يقتصر على اجتناب الحرام، بل يتقي مواقع الشبهات ومظان الريب.

ينبغي أن يراقب جميع مجاري معاملته.. فإنه مراقب ومحاسب فليعد الجواب ليوم الحساب[2].

ج- فقه الأولويات:

رأى الغزالي خطأً شائعاً بين الناس وهو : فعل أمر، مع ترك أمر آخر هو أولى بالفعل منه. ومما هو معلوم في علم أصول الفقه: أن تكاليف الشريعة إنما ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد تنقسم إلى ثلاثة أقسام مرتبة بحسب أهميتها. الضروريات: وهي التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا. وفي فقدها فوت النجاة[3]. والحاجيات: وهي المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الحرج. والتحسينات: ومعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب المدنسات. وكل قسم من هذه الأقسام، هو كالمكمل والمتمم لما سبقه. ويقرب لنا الإمام الغزالي هذه القاعدة بأسلوبه البليغ فيقول: "ومثال الضروري من الأعضاء: الرأس والقلب والكبد. ومثال المحتاج إليه: العين واليد. ومثال التحسينات: حمرة الشفتين، وتلون العينين، مما لو فات لم تنخرم به حاجة ولا ضرورة"[4].

---

(١) الامام الغزالي – ص٢٣١
(٢) إحياء علوم الدين ج ٢ ص٦١ – ٨٧.
(٣) الامام الغزالي – ص٢٣٧
(٤) إحياء علوم الدين ج٤ ص ٣٠٣

وبناءً على ما سبق، فإن التكاليف الشرعية مرتبة هذا الترتيب، بحسب متعلقها من الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينات. وكل قسم مقدم على الآخر. وهذا مأخوذ من قول أبي بكر في وصيته لعمر، (رضي الله عنهما) "إن الله لا يقبل نافلة حتى تؤدى الفريضة"[١] فإذا كنت في وقت لا يتسع للفريضة والنافلة معاً. فتقديم الفريضة هو الواجب الذي لا يقبل غيره. وهكذا فالواجبات نفسها ليست في مستوى واحد فبعضها مقدم على بعض، والنوافل ليست في مستوى واحد، وبعضها مقدم على بعض.. ولابد لكل مسلم أن يكون على دراية بالأولى في التقديم فيما يفعل، وما يترك، وهذا ما نسميه "فقه الأولويات".

---

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية، كما قال في رشح الإحياء، ٦١٦/٨.

المبحث الثالث

نقد الغزالي لرجال الدين وعلماء السلاطين

ممن ركز الغزالي عليهم نقده في كتبه، ولاسيما (الإحياء) في مواضع جمة: العلماء، ويعني بهم العلماء المنتسبين إلى الدين، وهم في الحقيقة (علماء الدنيا). وهو يحملهم مسئولية كبيرة في فساد الملوك والحكام، وفساد العوام، ويرى أن الداء العضال فقد الطبيب، والأطباء هم العلماء، وهم أنفسهم قد مرضوا مرضاً شديداً[(١)]. وبهذا وضع الغزالي إصبعه على أحد أسرار فساد الشعوب والأمم... أنهم العلماء حين يستولي عليهم حب المال والجاه والدنيا والطمع فيما في أيدي الناس والحكام... حين ينشغلون عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الانشغال بالأمور الحياتية... وبدلاً من الخوف من الله خافوا من الناس، وسطوة الحكام، فظلموا الناس وظلموا أنفسهم وأفسدوا الملوك والرعية.

يـا معشـر القـراء يـا ملـح البلد ما يصلح الملح إذا الملح فسد
وراعى الشاة يحمي الذئب عنها فكيف إذا الرعاة لها ذئاب![(٢)]

وقد ترتب عن فساد رسالة العلماء وانتشار الشكلية الدينية في المجتمع آثار أهمها: البعد عن قضايا المجتمع والاشتغال بقضايا هامشية لا طائل تحتها. التعصب المذهبي واختفاء الفضائل العلمية. تفتيت وحدة الأمة وظهور الجماعات والمذاهب، وأخيراً انتشار التدين السطحي والفئات التي مثلته، كفئة العلماء[(٣)].

(١) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤، ص٨٢– ٨٣
(٢) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر – ص٢٩
(٣) هكذا ظهر جيل صلاح الدين ص ١١٣إلى ١٣٢

أولاً: نقده للعلماء

١- القول والعمل:

يهتم الغزالي بالعمل والسلوك بالنسبة للعالم فينبغي أن لا يخالف فعله قوله، بل لا يأمر بالشيء ما لم يكن هو عامل به، فقال ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾ وقال تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ وقال أبو الدرداء: ويل لمن لا يعلم مرة وويل لمن يعلم ولا يعمل سبع مرات. وصدق من أنشد:

يا واعظ الناس قد أصبحت متهماً   اذ عبت منهم أموراً أنت تأتيها
أصبحت تنصحهم بالوعظ مجتهداً   فالموبقات لعمري أنت جانبها
تعيب دنيا وناساً راغبين لها   وأنت أكثر منهم رغبةً فيها

وقال آخر:

لا تنه عن خلق وتأت مثله   عار عليك إذا فعلت عظيم

٢- علماء الدنيا وعلماء الآخرة:

ذكر الغزالي في (كتاب العلم) باباً بين فيه العلامات الفارقة بين علماء الآخرة، وعلماء الدنيا، الذين سماهم (علماء السوء) وهي اثنتا عشرة علامة. يقول: "إنما فسدت الرعية بفساد الملوك، وفساد الملوك لفساد العلماء، فلولا القضاة السوء والعلماء السوء لقل فساد الملوك، خوفاً من إنكارهم"[١]. ويقرع الغزالي ويفضح العلماء الذين يتقاعسون عن أداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونصح الحكام وتوجيههم، ويوبخهم أشد التوبيخ. ويبين أنهم وقعوا في حب الدنيا وطلب المنزلة الرفيعة والجاه والشهرة ونظروا إلى عطاء الملوك والأمراء ونسوا أن الله تعالي هو الرازق وأن العطاء عطاؤه، وأن الأعمار بيده لا بيد الحكام والملوك، وبعد أن يقدم قصصاً من التاريخ الإسلامي تبين شجاعة علماء السلف وقولهم كلمة الحق في وجه الحكام والملوك دون خشيتهم يقول: "وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء

(١) الأحياء جـ٢ ص١٥٠

فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا ففساد الرعايا بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأرذال، فكيف على الملوك والأكابر؟؟ والله المستعان على كل حال(١).

٣- علماء السوء والتعصب العقائدي:

يرى الغزالي أن التعصب العقائدي، هو من آفات علماء السوء. فعلماء السوء "يبالغون في التعصب للحق وينظرون إلى المخالفين بعين الازدراء والاستحقار، فتنبعث منهم الدعوة بالمكافأة والمقابلة والمعاملة، وتتوفر بواعثهم على طلب نصرة الباطل، ويقوى غرضهم في التمسك بما نسبوا إليه". فلو كان بالإمكان إزالة التعصب بحيث يصبح طلب الحقيقة باعث الفكرة المختلف عليها ويكون اللطف والرحمة أسلوب البحث لنجح الكثير في تذليل الخلاف وإدراك الحقيقة. إلا أنه "لما كان الجاه لا يقوم إلا بالاستتباع، ولا يستميل الأتباع مثل التعصب واللعن والشتم للخصوم، اتخذوا التعصب عادتهم وآلتهم، وسمَوه ذباً عن الدين ودفاعاً عن المسلمين، وفيه على التحقيق هلاك الخلق ورسوخ البدعة في النفوس" وليست هذه الصياغة سوى التعبير البارع عن إدراك الغزالي للبواعث الاجتماعية – سياسية والمصالح الاقتصادية لعلماء السوء، أي الفقهاء(٢).

٤- المسارعة إلى الفتيا:

يرى الغزالي أن من آفات علماء السوء المسارعة إلى الفتيا والإجابة دون تحقيق أو روية على كل استفسار خشية أن يتهم بالجهل وعدم المعرفة... يقول الغزالي: "أن لا يكون مسارعاً إلى الفتيا بل يكون متوقفاً ومتحرزاً ما وجد إلى الخلاص سبيلاً، فإن سئل عما يعلمه تحقيقاً بنص كتاب الله أو بنص حديث أو إجماع أو قياس جلي أفتى، وإن سئل عما يشك فيه قال: لا أدري وإن سئل عما يظنه باجتهاد وتخمين احتاط ودفع عن نفسه وأحال على غيره إن كان في غيره غنية هذا هو الحزم لأن تقلد خطر الاجتهاد عظيم، وفي الخبر العلم ثلاثة: كتاب ناطق، وسنة قائمة، ولا أدري. قال الشعبي لا أدري نصف العلم،

---

(١) الإحياء جـ٢ ص ٣٥٧

(٢) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٧٠

ومن سكت حيث لا يدري لله تعالى، فليس بأقل أجراً ممن نطق"[1].

٥- إتيان العلماء الأمراء والحكام:

الغزالي يرى أن أهم آفات علماء السوء إتيان العلماء الأمراء والحكام، ويستشهد في ذلك بطائفة من أقوال الصالحين ويعلق عليها فيقول: قال أبو ذر لسلمة: يا سلمة لا تغش أبواب السلاطين فإنك لا تصيب شيئاً من دنياهم إلا أصابوا من دينك أفضل منه، وهذه فتنة عظيمة للعلماء وذريعة صعبة للشيطان عليهم لا سيما من له لهجة مقبولة وكلام حلو، إذا لا يزال الشيطان يلقي إليه: أن في وعظك لهم ودخولك عليهم ما يزجرهم عن الظلم، ويقيم شعائر الشرع. إلى أن يخيل إليه أن الدخول عليهم من الدين، ثم إذا دخل لم يلبث أن يتلطف في الكلام ويداهن ويخوض في الثناء والإطراء وفيه هلاك الدين. وكان يقال: العلماء إذا علموا عملوا فإذا عملوا شغلوا فإذا شغلوا فقدوا فإذا فقدوا طلبوا فإذا طلبوا هربوا[2].

٦- الدعاء للظالم:

يرى الغزالي أن من الظلم "ان يدعو العالم، للظالم أو يثني عليه، أو يصدقه فيما يقول من باطل – بصريح قوله، أو بتحريك رأسه، أو باستبشار في وجهه – أو يظهر له الحب والموالاة، والاشتياق إلى لقائه، والحرص على طول عمره وبقائه، ويستشهد بقول الحسن البصري: "من دعا لظالم بالبقاء، فقد أحب أن يعصى الله في أرضه". ثم قال: "فإن جاوز الدعاء إلى الثناء، فيذكر ما ليس فيه، فيكون به: كاذباً ومنافقاً ومكرماً لظالم. وهذه ثلاث معاصٍ"[3] أرأيت كرهاً للظلم، ومحاربة له، أكثر مما فعله الغزالي؟!

٧- أخذ عطايا الأمراء:

كان بعض العلماء يحللون أخذهم عطايا الأمراء والحكام بقولهم أن كثيراً من

(١) الإحياء جـ١ ص ٦٩.
(٢) الإحياء جـ١ ص٦٩.
(٣) إحياء علوم الدين ٢/ ١٤٤.

السلف والتابعين قبلوا أموال وهبات وعطايا الأمراء[1]. ولكن الغزالي يبين مدى اجتراء هؤلاء العلماء على الحق وكشف مدى ضلالهم وخبثهم وفضح قياسهم الخاطئ حيث يقول: إن الظلمة في العصر الأول لقرب عهدهم بزمان الخلفاء الراشدين – كانوا مستشعرين من ظلمهم، ومتشوقين إلى استمالة قلوب الصحابة والتابعين، وحريصين على قبولهم عطاياهم، وكانوا يبعثون إليهم من غير سؤال وإذلال، وكان العلماء يأخذون منهم ويفرقون، ولا يطيعون السلاطين في أغراضهم ولا يغشون مجالسهم، ولا يكثرون جمعهم، ولا يحبون بقاءهم، بل يدعون عليهم ويطلقون اللسان، وينكرون المنكرات منهم عليهم، فما كان يحذر أن يصيبوا من دينهم بقدر ما أصابوا دنياهم، ولم يكن يأخذهم بأس.

أما الآن، فلا تسمح نفوس السلاطين بعطية إلا لمن طمعوا في استخدامهم والتكثر بهم، والاستعانة بهم على أغراضهم، والتجمل بغشيان مجالسهم، وتكليفهم المواظبة على الدعاء والثناء، والتزكية والإطراء في حضورهم وغيبتهم. فلو لم يذل الأخذ نفسه بالسؤال أولاً، والتردد في الخدمة ثانياً والثناء والدعاء ثالثاً، والمساعدة له على أغراضه عمد الاستعانة رابعاً وبتكثير جمعه في مجلسه ومركبه خامساً، وبإظهار الحب والموالاة والمناصرة له على أعدائه سادساً، وبالستر على ظلمه ومقابحه ومساوئ أعماله سابعاً، لم ينعم عليه بدرهم واحد ولو كان في فضل الشافعي رحمه الله مثلاً[2]. لذا لا يجوز أن يؤخذ منهم في هذا الزمان ما يعلم أنه حرام أو يشك فيه، فمن تجرأ على أموالهم وشبه نفسه بالصحابة والتابعين، فقد قاس الملائكة بالحدادين. فلا يستطيع العالم أن يؤدي دوره في هذا الميدان إلا إذا ترفع على دنيا السلاطين وأموالهم، وعندها يمكن أن تسمع كلمته ويكون لها أثرها. وإذا كان العالم غير قادر على كلمة الحق عند السلاطين فالأسلم: ان يعتزلهم، فلا يرأهم ولا يرونه[3] وقد بين الغزالي بصراحة أن أموال السلاطين في عصره كلها حرام أو أكثرها، وفصل الأمر في ذلك، ولذلك فالأخذ منهم – في الغالب – أخذ من حرام[4].

---

(١) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر –ص٣١
(٢) الإحياء جـ٢ ص ١٢٢ وص ١٢٣.
(٣) المرجع السابق ١٤٢/٢.
(٤) انظر المرجع السابق ١٣٥/٢ – ١٤٢.

ثانياً: الغزالي ينقد سلاطين عصره ويحذر منهم:

لم يكن نقد الغزالي ولا نصحه موجهاً للجمهور فحسب، ولا للعلماء والمتصوفة ونحوهم من الطبقات فحسب، بل شمل نقده ونصحه وتوجيهه السلاطين والوزراء، الذين بأيديهم أمر المسلمين، وطالما ذكر أن صلاح الأمة لا يتم إلا بصلاح هاتين الفئتين: أهل العلم والفكر، وأهل السياسة والسلطة، فهما الصنف إن اللذان إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس[1]. وإذ يهيب الغزالي بالعلماء أن يقولوا كلمة الحق، لم يكن من الذين يقولون ما لا يفعلون، فقد باشر ذلك بنفسه، كلما كان ذلك ضرورياً. فقد قال للسلطان سنجر السلجوقي الذي كان يحكم خراسان من أقصاها إلى أقصاها: "أسفاً! إن رقاب المسلمين كادت تنقض بالمصائب والضرائب، ورقاب خيلك كادت تنقض بالأطواق الذهبية". وكتب إلى أخيه الأكبر محمد– وكان أكبر ملوك عصره –رسالة ذكره فيها بمسؤوليته وحذره من عقاب الله وغضبه، ولفت نظره إلى أصلاح مملكته[2].

١- رسائله للوزراء:

كان الغزالي يعرف أن الوزراء هم الذين يملكون زمام الملك فكثرت رسائله لهم، في جرأة وصراحة ولفت نظر إلى فساد الأوضاع. ومنها رسالة إلى فخر الملك يقول فيها: "اعلم أن هذه المدينة (مدينة طوس) أصبحت خراباً بسبب المجاعات والظلم، ولما بلغ الناس توجهك من اسفرائن ودامغان خافوا، وبدأ الفلاحون يبيعون الحبوب، واعتذر الظالمون إلى المظلومين واستسمحوهم..."[3]. ومن رسالته إلى مجير الدين نجتزئ الجمل التالية: ".. لقد بلغت المدية العظم، وبلغ السيل الزبي، وكاد المسلمون يستأصلون. وإن ما قسمه الموظفون من الدنانير على أهل البلد – أمانة من الملك – أخذوا أضعافها من الرعية، وانتهبها الظالمون والسفلة من الناس، ولم يصل منها شيء إلى السلطان"[4]. وهكذا كان الإمام الغزالي مشجعاً للعلماء على أداء دورهم

---

(١) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤، ١٩٩٤ ص ٩٣

(٢) رجال الفكر والدعوة (١/٢٢٥).

(٣) الامام الغزالي – ص٢٢٠

(٤) رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ص ٢٣٧ – ٢٣٩

بقوله، كما كان قدوة لهم بفعله[1]. وهذه صرخة حق مدوية يعلنها الغزالي في وجه كل حاكم ظالم وكل عالم مداهن منافق يكتسب من هؤلاء الحكام الظلمة... بل أكثر من ذلك فإن الغزالي يطالب العالم ببغض الظلمة وكراهية بقائهم واعتزال المتقربين إليهم والمتصلين بهم "فعليه أن يعتقد بغضهم على ظلمهم ولا يحب بقاءهم، ولا يثنى عليهم، ولا يستخبر أحوالهم، ولا يتقرب إلى المتصلين بهم"[2].

(١) الامام الغزالي، ص٢٢١
(٢) الأحياء جـ٢ ص ١٤٦

المبحث الرابع
الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين

كتاب الإحياء مليء بالنظرات والتحليلات الفاحصة الناقدة الموجهة، يجدها القارئ أوضح ما تكون في كتاب (ذم الغرور)، وهو العاشر من ربع (المهلكات). وفيه ذكر الغزالي أصنافاً من الذين أوبقهم الغرور، وهم لا يشعرون. فذكر من هؤلاء أرباب العلم، وأرباب العبادة والعمل، وأرباب التصوف وأرباب الأموال، وآخرين من العوام، وذكر فرق المغترين من كل صنف، وكيف خدعتهم أنفسهم، أو زينت لهم شياطينهم سوء أعمالهم، فرأوها حسنة، وقد أبدع في الوصف والتصوير هنا أيما إبداع، كما أشار إلى العلاج الواجب الاتباع[1]. ويقسم الغزالي المغرورون من الخلق ما عدا الكافرين أربعة أصناف:

أولاً: الصنف الأول من المغرورين العلماء وهم فِرق:

الفرقة الأولى: لما أحكمت العلوم الشرعية والعقلية تعمقوا فيها واشتغلوا بها وأهملوا تفقد الجوارح وحفظها عن المعاصي وإلزامها الطاعات فاغتروا بعلمهم وظنوا أنهم عند الله بمكان، وأنهم قد بلغوا من العلم مبلغاً لا يعذب الله تعالى مثلهم، بل يقبل عليهم ويقبل في الخلق شفاعتهم ولا يطالبهم بذنوبهم وخطاياهم. وهم مغرورون فإنهم لو نظروا بعين البصيرة علموا أن العلم علمان: علم معاملة، وعلم مكاشفة. وعلم المكاشفة وهو العلم بالله تعالى وبصفاته. ولا بد من علم المعاملة لتتم الحكمة المقصودة وهى العلم بمعرفة الحلال والحرام، ومعرفة أخلاق الناس المذمومة والمحمودة. ومثالهم مثال طبيب طب غيره وهو عليل قادر على طب نفسه ولم يفعل.

---

(١) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤، ١٩٩٤ ص ٨٦–٨٧

الفرقة الثانية أحكموا العلم والعمل الظاهر وتركوا المعاصي الظاهرة، وغفلوا عن قلوبهم فلم يمحو منها الصفات المذمومة عند الله كالكبر والرياء والحسد وطلب الرياسة والعلا وإرادة الثناء على الأقران والشركاء وطلب الشهرة في البلاد والعباد وذلك غرور سببه غفلتهم عن قوله عليه الصلاة والسلام: "الرياء الشرك الأصغر". وقوله: "حب المال والشرف ينبتان النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل". وغفلوا عن قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾. فغفلوا عن قلوبهم واشتغلوا بظواهرهم. ومن لا يصفى قلبه لا تصح طاعته. كما حذر الغزالي طلب العلم للمباهاة بقوله: اعلم أيها الحريص المقبل على اقتباس العلم، المظهر من نفسه صدق الرغبة، وفرط التعطش إليه أنك إن كنت تقصد بالعلم المنافسة، والمباهاة، والتقدم على الأقران، واستمالة وجوه الناس إليك، وجمع حطام الدنيا، فأنت ساع في هدم دينك، وإهلاك نفسك، وبيع آخرتك بدنياك. فصفقتك خاسرة، وتجارتك بائرة، ومعلمك معين لك على عصيانك، وشريك لك في خسرانك، وهو كبائع سيف لقاطع طريق"(١).

الفرقة الثالثة علموا هذه الأخلاق وعلموا أنها مذمومة من وجه الشرع، إلا أنهم لعجبهم بأنفسهم يظنون أنهم منفكون، وأنهم أرفع عند الله من أن يبتليهم بذلك. وإنما يبتلى به العوام دون من بلغ مبلغهم في العلم. فظهرت عليهم مخايل الكبر والرياسة وطلبوا العلو والشرف. وغرورهم أنهم ظنوا ذلك ليس تكبراً وإنما هو عز الدين وإظهار لشرف العلم ونصرة الدين. وغفلوا عن تواضع الصحابة رضوان الله عليهم وتذللهم وفقرهم ومسكنتهم.

الفرقة الرابعة حكموا العلم. وطهروا الجوارح وزينوها بالطاعات. واجتنبوا ظاهر المعاصي. وتفقدوا أخلاق النفس وصفات القلب من الرياء. والحسد والكبر والحقد. وطلب العلو. وجاهدوا أنفسكم في التبري منها وقلعوا من القلب منابتها الجلية القوية. ولكنهم مغرورون إذ بقى في زوايا القلب بقايا من خفايا مكايد الشيطان. ما دق وغمض. فلم يفطنوا لها وأهملوها.

الفرقة الخامسة تركوا المهم من العلوم. واقتصروا على علوم الفتاوى في

---

(١) الغزالي (١٩٩٣): بداية الهداية. تقديم وتحقيق وتعليق: الدكتور محمد زينهم محمد عزب. ط١ مكتبة مدبولي، القاهرة. ص٢٥

الحكومات والخصومات، وتفصيل المعاملات الدنيوية الجارية بين الخلق لمصالح المعايش. وربما ضيعوا مع ذلك علم الأعمال الظاهرة والباطنة ولم يتفقدوا الجوارح. ولم يحرسوا اللسان من الغيبة والبطن عن الحرام. والرجل عن السعي إلى السلاطين. وكذلك سائر الجوارح. ولم يحرسوا قلوبهم عن الكبر والرياء والحسد. وسائر المهلكات. وهؤلاء مغرورون من وجهين: **أحدهما** : من حيث العمل، وأن مثالهم كمثل المريض الذى تعلم الدواء من الحكماء ولم يعلمه أو يعمله. وهؤلاء مشرفون على الهلاك حيث أنهم تركوا تزكية أنفسهم وتجليتها. فاشتغلوا بكتاب الحيض والديات والدعاوى والظهار واللعان. وضيعوا أعمارهم فيها. وإنما غرهم تعظيم الخلق لهم وإكرامهم ورجوع أحدهم قاضياً ومفتياً. ويطعن كل واحد في صاحبه. وإذا اجتمعوا زال الطعن. "ومن هؤلاء من اقتصر من علم الفقه على الخلافيات ولا يهمه إلا العلم بطريق المجادلة والإلزام. وإفحام الخصم ودفع الحق لأجل المباهاة. وهو طول الليل والنهار مشغول في التفتيش في مناقضات أرباب المذاهب والتفقد لعيوب الأقران. وهؤلاء لم يقصدوا العلم. وإنما قصدوا مباهاة الأقران ولو اشتغلوا بتصفية قلوبهم كان خيراً لهم من علم لا ينفع إلا في الدنيا. ونفعه في الدنيا التكبر.

الفرقة السادسة اشتغلوا بعلم الكلام والمجادلة والرد على المخالفين وتتبع مناقضاتهم. واستكثروا من علم المقولات المختلفة. واشتغلوا بتعلم الطريق في مناظرة أولئك وإفحامهم. ولكنهم على فرقتين: أحدهما: ضالة مضلة والأخرى محقة. أما غرور الفرقة الضالة فلغفلتها عن ضلالتها وظنها بنفسها النجاة. وهم فرق كثيرة يكفر بعضهم بعضاً. وإنما ضلوا من حيث أنهم لم يحكموا شروط الأدلة ومناهجها. فرأوا الشبه دليلاً. والدليل شبهة. وأما غرور المحقة فمن حيث أنهم ظنوا بالجدال أنه أهم الأمور وأفضل القربات في دين الله تعالى. وزعمت أنه لا يتم لأحد دينه ما لم يتفحص ويبحث.

الفرقة السابعة اشتغلوا بالوعظ. وأعلاهم نية من يتكلم في أخلاق النفس وصفات القلب، من الخوف والرجاء، والصبر والشكر والتوكل، والزهد واليقين والإخلاص والصدق. وهم مغرورون لأنهم يظنون بأنفسهم إذا تكلموا بهذه الصفات، ودعوا الخلق إليها فقد اتصفوا بها. وهم منفكون عنها إلا عن قدر يسير لا ينفك عنه عوام المسلمين. وغرورهم أساس الغرور لأنهم يعجبون بأنفسهم غاية الإعجاب.

ويظنون أنهم ما تبحروا في علم المحبة إلا وهم من الناجين عند الله تعالى، وأنهم مغفور لهم بحفظهم لكلام الزهاد مع خلوهم من العمل. وهؤلاء أشد غرورا ممن كان قبلهم لأنهم يظنون أنهم يحببون في الله ورسوله، وما قدروا على تحقيق دقائق الإخلاص، ولا وقفوا على خطايا عيوب النفس، وكذلك جميع الصفات. وهم أحب في الدنيا من كل أحد، ويظهرون الزهد في الدنيا لشدة حرصهم على الدنيا. وقوة رغبتهم فيها. ويحثون على الإخلاص وهم غير مخلصين، ويظهرون الدعاء إلى الله وهم منه فارون، ويخوفون بالله وهم منه آمنون، ويذكرون بالله وهم له ناسون، ويقربون إلى الله تعالى وهم منه متباعدون، ويذمون الصفات المذمومة وهم بها متصفون، ويصرفون الناس عن الخلق، وهم على الخلق أشدهم حرصاً. لو منعوا عن مجالسهم التي يدعون فيها الناس إلى الله لضاقت عليهم الأرض بما رحبت. ولو ظهر من أقرأنه أحدهم ممن أقبل الخلق عليه، لمات غماً وحسداً. ولو أثنى واحد من المترددين إليه على بعض أقرانه، لكان أبغض خلق الله تعالى إليه فهؤلاء أعظم الناس غروراً وأبعدهم عن التنبيه والرجوع إلى السداد.

الفرقة الثامنة عدلوا عن المنهج الواجب في الوعظ، فاشتغلوا بالطامات والشطح وتلفيق كلمات خارجة عن قانون الشرع والعدل طلباً للإغراب. وطائفة اشتغلوا بطيارات النكت وتسجيع الألفاظ وتلفيقها. وغرضهم أن يكثر في مجلسهم التواجد والزعقات ولو على أغراض فاسدة. وهؤلاء شياطين الأنس ضلوا وأضلوا. فإنهم يصدون عن السبيل، ويجرون الخلق إلى الغرور بالله بلفظ الرجاء، فيزيدهم كلامهم جرأة على المعاصي ورغبة في الدنيا لا سيما إذا كان الواعظ متزيناً بالثياب والخيل والمراكب ويقنطهم من رحمة الله تعالى.

الفرقة التاسعة فتنوا بكلام الزهاد وأحاديثهم في ذم الدنيا، فيعيدونها على نحو ما يحفظونه من كلام حفظوه من غير إحاطة بمعانيها. فبعظهم بفعل ذلك على المنابر، وبعضهم في المحاريب، وبعضهم في الأسواق مع الجلساء. ويظن أنه ناج عند الله، وأنه مغفور له.

الفرقة العاشرة شغلوا أوقاتهم في علم الحديث، سماعه وجمع الروايات الكثيرة منه وطلب الأسانيد الغريبة العالية. فهم أحدهم أن يدور في البلاد ويروى عن الشيوخ ليقول: أنا أروى عن فلان ورأيت فلاناً ولقيت فلاناً ومعي من الأسانيد مع ما ليس مع

غيرى. وغرورهم من وجوه: منها أنهم كحملة الأسفار فإنهم لا يصرفون العناية إلى فهم السنة وتدبر معانيها وإنما قاصرون على النقل، ويظنون أن ذلك يكفيهم وهيهات، بل المقصود من الحديث فهم وتدبر معانيه. وفرقة أخرى اشتغلوا بعلم النحو واللغة واغتروا به وزعموا أنه غفر لهم، وأنهم من علماء الأمة إذ قوام الدين والسنة بعلم اللغة والنحو، فأفنوا أعمارهم في دقائق النحو واللغة وذلك غرور. فلو عقلوا لعلموا أن لغة العرب كلغة الترك فيكفى في اللغة علم الغريبين في الأحاديث والكتاب. وأما التعمق إلى درجات لا تتناهى فهو فضول مستغنى عنه وصاحبه مغرور[1].

ثانياً: الصنف الثاني من المغرورين أرباب العبادات والأعمال:

الفرقة الأولى : أهملوا الفرائض، واشتغلوا بالنوافل. وربما تعمقوا حتى خرجوا إلى السرف والعدوان، كالذي تغلب عليه الوسوسة في الوضوء فيبالغ فيه، ولا يرضى الماء المحكوم بطهارته في فتوى الشرع، ويقدر الاحتمالات البعيدة قريبة. وإذا آل الأمر إلى أكل الحلال قدر الاحتمالات القريبة بعيدة.

الفرقة الثانية : غلب عليهم الوسوسة في نية الصلاة فلا يدعه الشيطان يعتقد نية صحيحة، بل يوسوس عليه حتى تفوته الجماعة، وتخرج الصلاة عن الوقت. وقد يوسوس في التكبيرة فيكون قد تغير صفة التكبير لشدة الاحتياط. ويفوته سماع الفاتحة. ويفعلون ذلك في أول الصلاة. ثم يفعلون في جميع الصلاة. ولا يهزون قلوبهم ويغترون بذلك. ولم يعلموا أن حضور القلب في الصلاة هو الواجب. وإنما غرهم إبليس وزين لهم. وقال لهم: هذا الاحتياط تتميزون به عن العوام وأنتم على خير عند ربكم.

الفرقة الثالثة : غلب عليها الوسوسة في إخراج حروف الفاتحة وسائر الأذكار. فلا تزال تحتاط في التشديدات والفرق بين الضاد والظاء. لا يهمه غير ذلك ولا يتفكر في أسرار الفاتحة ولا في معانيها. ولم يعلم أنه لم يكلف الخلق في تلاوة القرآن من تحقيق مخارج الحروف، إلا ما جرت به عادتهم في الكلام.

---

(١) الغزالي، أبو حامد (ب.ت): أصناف المغرورين. دراسة وتحقيق وتعليق: عبد اللطيف عاشور. مكتبة القرآن للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر. ص٣٦-٤٨

الفرقة الرابعة : اغتروا بقراءة القرآن، فيهدرونه هدراً، وربما يختمونه في اليوم والليلة ختماً. وألسنتهم تجرى به. وقلوبهم تتردى في أودية الأماني والتفكر في الدنيا، ولا يتفكر في معانى القرآن، لينزجر بزواجره، ويتعظ بمواعظه، ويقف عند أوامره ونواهيه، ويعتبر بمواضع الاعتبار منه، ويتلذذ به من حيث المعنى لا من حيث النظم. ومن قرأ كتاب الله تعالى في اليوم والليلة مائة مرة، ثم ترك أوامره ونواهيه فهو مستحق العقوبة.

الفرقة الخامسة : اغتروا بالصوم وربما صاموا الدهر والأيام الشريفة وهم لا يحفظون ألسنتهم من الغيبة ولا خواطرهم من الرياء ولا بطونهم من الحرام عند الافطار ولا من الهذيان من أنواع الفضول. وذلك غرور عظيم. وهؤلاء تركوا الواجب وأبقوا المندوب فظنوا أنهم يسلمون وهيهات. إنما يسلم من أتى الله بقلب سليم.

الفرقة السادسة : أخذت في طريق الخشية والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ينكر على الناس ويأمرهم بالخير وينسى نفسه!. وإذا أمرهم بالخير عنف وطلب الرياسة والعزة. وإذا باشر منكرا أنكر عليه، غضب وقال: أنا المحتسب. فكيف تنكر عليَّ. وقد تجمع الناس في مجلسه أو مسجده. ومن تأخر عنه أغلظ عليه القول. وإنما غرضه الرياء والسمعة وحب الرئاسة. وعلامة أنه لو قام بالمسجد غيره تجرأ عليه. بل منهم من يؤذن ويظن أنه يؤذن لله تعالى ولو جاء غيره وأذن في وقت غيبته قامت عليه القيامة. وقال: لم أخذ حقي!. وزوحمت!. ومنهم من يتقيد إمام مسجد ويظن أنه على خير. وإنما غرضه أن يقال: أنه إمام المسجد.

الفرقة السابعة : جاوروا بمكة والمدينة واغتروا بهما. ولم يراقبوا قلوبهم. ولم يطهروا ظواهرهم وبواطنهم. وربما كانت قلوبهم متعلقة ببلادهم. وتراهم يتحدثون بذلك. ويقولون: جاورنا بمكة كذا كذا سنة. وهم مغرورون لأن الأقوم لهم أن يكونوا ببلدهم وقلوبهم متعلقة بمكة. وإن جاور أحدهم يجب عليه أن يحفظ حق الجوار. فإن جاور بمكة حفظ حق الله تعالى. وإن جاور بالمدينة حفظ حق النبي ﷺ. ومن يقدر على ذلك. وهؤلاء مغرورون بالظواهر. وظنوا أن الحيطان تنجيهم. وهيهات. وربما لا تسمح نفسه بلقمة يتصدق بها على فقير. وما أصعب المجاورة في حق الخلق. فكيف بمجاورة الخالق!

الفرقة الثامنة : زهدت في المال وقنعت من الطعام واللباس بالدون. ومن السكن بالمساجد. وظنت أنها أدركت رتبة الزهاد. وهم مع ذلك راغبون في الرياسة والجاه. وهؤلاء مغرورون بظنهم أنهم من الزهاد في الدنيا. ولم يفهموا كيف مكر بهم. وربما تقدم الأغنياء على الفقراء. ومنهم من يعجب بعلمه. ومنهم من يؤثر الخلوة وهو عن شروطها خال. ومنهم من يعطى المال فلا يأخذه خيفة أن يقال بطل زهده. وهو راغب في الدنيا. خائف من ذم الناس. ومنهم من شدد على نفسه في أعمال الجوامع. حتى يصلى في اليوم مثلا ألف ركعة ويختم القرآن وهو في جميع ذلك لا يخطر له مراعاة القلب وتفقده وتطهيره من الرياء والكبر والعجب وسائر المهلكات. وربما يظن أن العبادة الظاهرة ترجح بها كفة الحسنات، ثم قد يغتر بقول من يقول له: إنك من أوتاد الأرض. وأولياء الله وأحبائه فيفرح لذلك. ويطهر له تزكية نفسه. ولو شتم يوماً واحداً ثلاث مرات أو مرتين لكفر وجاهد من فعل ذلك به. وربما قال لمن سبه: لا يغفر الله لك أبداً.

الفرقة التاسعة : حرصت على النوافل ولم يعظم اعتدادها بالفرائض. فتارة يفرح بصلاة الضحى وصلاة الليل وأمثالها فلا يجد لصلاة الفريضة لذة ولا خير من الله تعالى لشدة حرصه على المبادرة في أول الوقت. وينسى قوله (ص): ما تقرب المتقربون بأفضل ما افترضه الله عليهم. وترك الترتيب بين الخيرات من جملة الغرور. بل قد يتعين على الإنسان فرضان: أحدهما يفوت والآخر لا يفوت. أو نفلان أحدهما يضيق وقته والآخر متسع وقته. فإن لم يحفظ الترتيب كان مغرورا. كتقديم الفرائض كلها على النوافل. وتقديم فروض الأعيان على فروض الكفايات التي لا قائم بها. وتقديم الأهم من فروض الأعيان على ما دونه(١).

ثالثاً: الصنف الثالث من المغرورين من أرباب الأموال:

الفرقة الأولى : يحرصون على بناء المساجد والمدارس والرباطات والصهاريج للماء. وما يظهر للناس. ويكتبون أسماءهم بالآجر عليه. ليتخلد ذكرهم ويبقى بعد

(١) الغزالي. أبو حامد (ب.ت): أصناف المغرورين. دراسة وتحقيق وتعليق: عبد اللطيف عاشور. مكتبة القرآن للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر. ص٥٣-٥٩

الموت أثرهم. وهم يظنون أنهم استحقوا المغفرة بذلك. وقد اغتروا فيه من وجهين. **أحدهما** : أنهم قد اكتسبوها من الظلم والشبهات والرشا والجهات المحظورة. وهم قد تعرضوا لسخط الله في كسبها والواجب عليهم التوبة وردها إلى ملاكها **والوجه الثاني** : أنهم يظنون بأنفسهم الإخلاص وقصد الخير في الأنفاق. وعلو الأبنية. ولو كلف أحد منهم أن ينفق ديناراً على مسكين لم تسمح نفسه بذلك. لأن حب المدح مستكن في نفوسهم.

الفرقة الثانية : وفرقة أخرى ربما اكتسبوا الحلال. واجتنبوا الحرام وأنفقوه على المساجد وهي أيضاً مغرورة من وجهين: أحدهما: الرياء وطلب السمعة والثناء. فإنه ربما يكون في جواره أو بلده فقراء وصرف المال إليهم أهم. فإن المساجد كثيرة والغرض منها الجامع وحده فيجزئ عن غيره. وليس الغرض بناء المسجد في كل سكة وفي كل درب والمساكين والفقراء محتاجون. وإنما خف عليهم دفع المال في بناء المساجد لظهور ذلك بين الناس. ولما يسمع من الثناء عليه من الخلق فيظن أنه يعمل لله وهو يعمل لغير الله. والله أعلم بذلك. والثاني: أنه يصرف ذلك في زخرفة المساجد وتزيينها بالنقوش المنهى عنها. الشاغلة قلوب المصلين لأنهم ينظرون إليها وتشغلهم عن الخشوع في الصلاة. وعن حضور القلب. وهو المقصود. وغرور هؤلاء أنهم رأوا المنكر معروفاً فاتكلوا عليه.

الفرقة الثالثة : وفرقة أخرى ينفقون الأموال في الصدقات على الفقراء والمساكين. ويطلبون بها المحافل الجامعة. ومن الفقراء من عادته الشكر. والإفشاء للمعروف. ويكرهون التصدق في السر. ويرون إخفاء الصدقة للفقير لما يأخذه منهم خيانة عليهم. وكفراناً. وربما تركوا جيرانهم جائعين. ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما: في آخر الزمان يكثر الحاج بلا سبب، يهوى لهم السفر ويبسط لهم في الرزق ويرجعون مجرمين مسلوبين يهوى بأحدهم بعيره بين القفار والرمال وجاره مأسور إلى جنبه فلا يواسيه ولا يتفقده.

الفرقة الرابعة : وفرقة أخرى من أرباب الأموال يحفظون الأموال، ويمسكونها بحكم البخل ويشتغلون بالعبادات الدينية التي لا يحتاجون فيها إلى نفقة. كصيام النهار. وقيام الليل. وختم القرآن. وهؤلاء مغرورون. لأن البخل المهلك قد استولى على باطنهم. فهم محتاجون إلى قمعه بإخراج المال. فاشتغلوا بطلب فضائل وهم مشتغلون

عنها.!. ولذلك قيل لبشر الحافي: إن فلاناً كثير الصوم والصلاة. فقال: المسكين ترك حاله. ودخل في حال غيره. وإنما حال هذا إطعام الطعام للجائع. والإنفاق على المساكين. فهو أفضل له من تجويع نفسه. ومن صلاته. مع جمعه للدنيا ومنعه للفقراء.

الفرقة الخامسة : وفرقة أخرى غلب عليهم البخل. فلا تسمح نفوسهم إلا بأداء الزكاة فقط. ثم أنهم يخرجونها من المال الخبيث الرديء الذى يرغبون عنه. ويطلبون من الفقراء من يخدمهم. ويتردد في حاجاتهم ومن لهم فيه غرض. ويسلمونها إلى شخص بعينه واحد من الكبار. ممن يستظهر بخشيته. لينال بذلك عنده منزلة. فيقوم بحاجته. وكل ذلك مفسد للنية ومحبط للعمل وصاحبه مغرور يظن أنه مطيع لله تعالى وهو فاجر إذا يطلب بعبادة الله تعالى عوضاً من غيره. فهذا وغيره وأمثاله مغرورون بالأموال.

الفرقة السادسة : وفرقة أخرى من عوام الخلق وأرباب الأموال والفقراء، اغتروا بحضور مجالس الذكر. واعتقدوا أن ذلك يغنيهم ويكفيهم. فاتخذوا ذلك عادة ويظنون أن لهم على مجرد سماع الوعظ دون العمل ودون الاتعاظ أجراً. وهم مغرورون لأن فضل مجالس الذكر لكونها رغبة في الخير. وإذا لم تهيج الرغبة فلا خير فيها والرغبة محمودة. لأنها تبعث على العمل وإن لم تبعث على العمل فلا خير فيها. وربما يغتر بما يسمعه من الوعظ. ويداخله رقه كرقة النساء فيبكى!. وربما يسمع كلاماً مخوفاً فلا يزال يصفر بين يديه ويقول: يا سلام سلم! ونعوذ بالله!. والحمد لله. وحسبي الله ولا حول ولا قوة إلا بالله!. ويظن أنه قد أتى بالخير كله وهو مغرور(١).

رابعاً: الصنف الرابع من المغرورين المتصوفة:

الفرقة الأولى : منهم متصوفة أهل هذا الزمان إلا من عصمه الله. اغتروا بالزي والمنطق والهيبة. فشابهوا الصادقين من الصوفية في زيهم وهيئتهم وألفاظهم وآدابهم ومراسمهم واصطلاحاتهم. وأحوالهم الظاهرة في السماع. والرقص. والطهارة. والصلاة. والجلوس على السجادة مع إطراق الرأس. وإدخاله في الجيب كالمتفكر

---

(١) الغزالي. أبو حامد (ب.ت): أصناف المغرورين. دراسة وتحقيق وتعليق: عبد اللطيف عاشور. مكتبة القرآن للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر. ص٦١-٦٥

وفى أنفاس الصعداء. وفى خفض الصوت في الحديث. وفى الصياح إلى غير ذلك. فلما تعلموا ذلك ظنوا أن ذلك ينجيهم. ولم يتعبوا أنفسهم قط بالمجاهدة. والرياضة والمراقبة للقلب في تطهير الباطن والظاهر من الآثار الخفية والجلية. ثم أنهم يتكالبون على الحرام والشبهات. وأموال السلاطين. ويتنافسون في الرغيف. والفلس والحبة. ويتحاسدون على النقير والقطمير. ويمزق بعضهم أعراض بعض مهما خالفه في شيء من غرضه. وهؤلاء مغرورون.

الفرقة الثانية : ازدادت على هؤلاء في الغرور. إذا صعب عليها الاقتداء في بذاءة الثياب. والرضا بالدون في المطعم والمنكح والمسكن. وأرادت أن تتظاهر بالتصوف. ولم تجد بداً من التزيي بزيهم. فتركت الخز والإبرسيم. وطلبت المرقعات النفسية. والفوط الرقيقة. والسجادة المصبوغة. وقيمتها أكثر من قيمة الخز والإبرسيم. ولا يجتنبون معصية ظاهرة. فكيف باطنه. وإنما غرضهم رغد العيش. وأكل أموال السلاطين. وهم مع ذلك يظنون بأنفسهم الخير. وضرر هؤلاء أشد من ضرر اللصوص. لأن هؤلاء يسرقون القلوب بالزي.

الفرقة الثالثة : وفرقة أخرى ادعت علم المكاشفة. ومشاهدة الحق. ومجاوزة المقامات. والوصول والملازمة في عين الشهود. والوصول إلى القرب. ولا يعرف ذلك. ولا وصل إليه باللفظ والإثم. ويلفق من الألفاظ الطامة كلمات. فهو يردها. ويعلن أن ذلك أعلى من علم الأولين والآخرين. وهو ينظر إلى الفقراء والمقرئين. والمفسرين والمحدثين. وأصناف العلماء بعين الازدراء فضلاً عن العوام. حتى أن الفلاح ليترك فلاحته. والحايك حياكته. ويلازمهم أياماً معدودة. ويتلقف تلك الكلمات الزائفة. فتراه يرددها كأنه يتكلم عن الوحى. ويخبر عن أسرار الأسرار ويستحقر بذلك جميع العباد والعلماء. فيقول في العباد: أجراء متعبدون. ويقول في العلماء: أنهم بالحديث محجوبون. ويدعى لنفسه أنه الواصل إلى الحق. وأنه من المقربين. وهو عند الله من الفجار المنافقين. وعند أرباب القلوب من الحمقى الجاهلين. لم يحكم قط علماً. ولا يهذب خلقاً. ولا يراقب قلباً سوى اتباع الهوى. وتلفيق الهذيانات. ولو اشتغلوا بما ينفعهم كان أحسن لهم.

الفرقة الرابعة : وفرقة أخرى جاورت هؤلاء فأحسنت الأعمال. وطلبت الحلال. واشتغلت بتفقد القلب. وصار أحدهم يدعى المقامات من الزهد. والتوكل. والرضا.

والحب من غير وقوف على حقيقة هذه المقامات وشروطها وعلاماتها وآفاتها. فمنهم من يدعى الوجد وحب الله تعالى. ويزعم أنه واله بالله تعالى. ولعله قد يتخيل بالله تعالى خيالات فاسدة هي بدعة وكفر. وبعضهم ربما يميل إلى القناعة والتوكل فيخوض البوادي من غير زاد ليصحح التوكل. وليس يدرى أن ذلك بدعة لم تنقل عن السلف والصحابة رضى الله عنهم أجمعين. وقد كانوا أعرف بالتوكل منه. وما فهموا من التوكل المخاطرة بالروح وترك الزاد. بل كانوا يأخذون الزاد وهم متوكلون على الله تعالى لا على الزاد.

الفرقة الخامسة: وفرقة أخرى ضيقت على أنفسها أمر القوت حتى طلبت منه الحلال الخالص. وأهملت تفقد القلب والجوارح في غير هذه الخصلة الواحدة. ومنهم من أهمل الحلال في مطعمه وملبسه ومكسبه فيتعمق في ذلك. ولم يدر المسكين أن الله تعالى لم يرض من العباد إلا بالكمال في الطاعات فمن اتبع البعض وأهل البعض فهو مغرور.

الفرقة السادسة: وفرقة أخرى ادعت حسن الخلق والتواضع والسماحة. وقصدوا الخدمة للصوفية. فجمعوا قوماً وتكلفوا خدمتهم. واتخذوا ذلك شبكة لحطام الدنيا. وجمعاً للمال. وإنما غرضهم التكثير والتكبير. وهم يظهرون أن غرضهم الخدمة والتبعية. ثم أنهم يجمعون من الحرام والشبهات لينفقوا عليهم. ليكثر أتباعهم. وينشر بالخدمة اسمهم. وبعضهم يأخذ من أموال السلطان وينفق عليهم. وبعضهم يأخذها لينفق في طريق الحج على الصوفية. ويزعم أن غرضهم البر والإنفاق. وباعث جميعهم الرياء والسمعة. وذلك بإهمالهم لجميع أوامر الله تعالى ظاهراً. ورضاهم بأخذ الحرام والإنفاق منه.

الفرقة السابعة: وفرقة أخرى اشتغلت بالمجاهدة وتهذيب الأخلاق. وتطهير النفس من عيوبها. وصاروا يتعمقون فيها. فاتخذوا البحث عن عيوب النفس ومعرفة خداعها علماً وحرفة لهم. فهم في جميع الأحوال يشتغلون بالفحص عن عيوب النفس. واستنباط دقيق الكلام في آفاتها. فيقولون: هذا في النفس عيب. والغفلة في كونه عيباً عيب. ويشتغلون فيها بكلمات متلبسة. وضيعوا في ذلك أوقاتهم. وكأنهم وقفوا مع أنفسهم. ولم يشتغلوا بخالقهم. فمثالهم مثال من اشتغل بأوقات الحج وعوائقه ولم يسلك طريق الحج.

الفرقة الثامنة: وفرقة أخرى جاوزت هذه المرتبة. وابتدأوا سلوك الطريق. وانفتحت لهم أبواب المعرفة. فكلما شموا من مبادئ المعرفة رائحة تعجبوا منها. وفرحوا بها. وأعجبهم غراسها. فتعلقت قلوبهم بالالتفات إليها. والتفكر فيها. وفى كيفية انفتاح بابها عليهم. واشتدادها على غيرهم. وكل ذلك غرور. لأن عجائب طريق الله تعالى ليس لها نهاية. فمن وقف مع كل أعجوبة. وتقيد بها قصرت خطاه. وحرم الوصول إلى المقصد. ومثاله مثال من قدم على ملك. فرأى باب ميدانه روضة فيها أزهار وأنوار. ولم يكن قد رآها قبل ذلك. ولا رأى مثلها. فوقف ينظر إليها حتى فاته الوقت الذى يمكنه اللقاء بالملك فانصرف خائباً.

الفرقة التاسعة: وفرقة أخرى جاوزت هؤلاء. ولم تلتفت إلى ما يفيض عليهم من الأنوار في الطريق. ولا إلى ما تيسر لهم من العطايا الجزيلة. ولم يلتفتوا إليها. ولا عرجوا عليها. جادين في السير. فلما قاربوا الوصول ظنوا أنهم وصلوا. فوقفوا. ولم يتعدوا ذلك. وغلطوا. فإن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة. ولا يصل السالك إلى حجاب من تلك الحجب إلا ويظن أنه قد وصل. وإليه الإشارة بقوله تعالى إخبار عن إبراهيم عليه أفضل الصلاة والسلام إذ قال: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ﴾ الآية. وما أكثر الحجب في هذا المقام.

وبعد، فهذه بعض الوقفات النقدية العظيمة للإمام الغزالي والتي وضحت الدرجة التي بلغها تفكيره النقدي الفذ، حيث أظهر الغزالي خلالها قدرة عظيمة في نقده لأصناف الطالبين، وكان في نقده للأفراد والفئات الاجتماعية المختلفة، نافذ البصيرة وعميق النظر، ولم يقف عند السطح، بل اتجه إلى الأعماق، فعرف كيف يشخص الداء، ويصف الدواء. ومن قرأ (الإحياء) وحده للغزالي، وجد فيه من النظرات العميقة والتحليلات الدقيقة، في نقد المجتمع وبيان نقاط الضعف فيه، وعوامل الفساد في شتى نواحيه، مما يشهد لهذا الإمام بأنه، ناقد اجتماعي من الطراز الأول، كما أنه عالم نفسي رفيع المقام[1].

---

(١) الغزالي. أبو حامد (ب.ت): أصناف المغرورين. دراسة وتحقيق وتعليق: عبد اللطيف عاشور. مكتبة القرآن للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر. ص٦٧-٧٤

الفصل الخامس

خصائص الاتجاه النقدي عند الغزالي ودوافعه ومصادره

إن مفهوم النقد، بوصفه ظاهرة من ظواهر التاريخ والمجتمع والثقافة يعود إلى نهاية القرون الوسطى، التي مهدت الطريق لتطور مفهوم النقد في أبعاده الاجتماعية والثقافية والفلسفية والسياسية. والباحثون يختلفون في تحديد مفهوم التفكير الناقد، وقد يرجع ذلك إلى اختلاف مناحي الباحثين واهتماماتهم العلمية من جهة، وإلى تعدد جوانب هذه الظاهرة وتعقدها من جهة أخرى. وقبل أن نعرض لخصائص الاتجاه النقدي عند الغزالي، سنلقى الضوء على تعريف النقد وخصائصه ومكوناته.

المبحث الأول
النقد تعريفه وخصائصه

أولاً: تعريف النقد

النقد لغة:

إن ما يلاحظ عند العودة إلى المعاجم هو أن لفظة "النقد" تتضمّن معاني متعدّدة تتنوّع بحسب السّياق الذي أنتجها. وما يلاحظ أيضاً أن مفهوم النقد هو مفهوم ملتبس وغامض، ويتجلى هذا الغموض خاصة في الاختلاف بين الأصل الاشتقاقي العربي لهذا المفهوم وأصله الغربي (اللاتيني، اليوناني) بصفة عامة. فما ورد في "لسان العرب" لابن منظور مثلا يشي بمعاني تختلف بصورة جليّة عن ما يمكن أن يفهم بالنقد، ذلك أن المعنى الاشتقاقي الوارد في "لسان العرب" يحيل إلى مجال اقتصادي: "النقد تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها"[(١)]. فنقد الدراهم أي ميز الذهبية منها، بمعنى اكتشف الزائفة. أما لفظة نقد فإنها تحيل في اللسان الفرنسي إلى حقول دلالية أخرى مختلفة ترتبط بما هو قضائي وبما هو طبّي[(٢)].

والنقد لغة هو التقييم أي النظر في قيمة الشيء، وبيان أوجه الحسن وأوجه العيب فيه بعد فحصه ودراسته. ويشير مفهوم النقد في اللسان العربي إلى معنى الانتقاد عندما يحيل إلى التجريح أو إظهار عيوب الشيء دون محاسنه. والنقد في الاصطلاح العام معناه امتحان شيء من جهة قيمته. ونقد العقل الخالص امتحان لقيمة العقل نفسه.. والنقد هو التعبير المكتوب أو المنطوق من متخصص، يطلق على سلبيات وإيجابيات أفعال أو إبداعات أو قرارات يتخذها الإنسان أو مجموعة من البشر في مختلف المجالات من وجهة نظر الناقد. كما يذكر مكامن القوة ومكامن الضعف فيها،

---

(١) ابن منظور: لسان العرب

(٢) معجم لالند لفظة critique ص ١٩٦– ١٩٧ حيث يشير إلى معنى الحكم وإلى معنى الأزمة عندما تستخدم اللفظة كنعت.

وقد يقترح أحياناً الحلول[1]. والنقد بهذه المثابة مهارة مهمة من مهارات التفكير، وهو ذو جدوى كبيرة في الوصول إلى الصواب، أو تطوير فكرة أو مشروع ما. وهو وسيلة لإثارة العقل وتحريك الأفكار عبر مواجهتها بالأسئلة والإشكالات، وهذا ما يجعل النقد إيجابياً. فالأفكار تمر دائماً باختبارين كفيلان بكشف أوجه الضعف والقوة فيها، الأول وهو الاختبار النظري المتمثل بالنقد، والثاني وهو الاختبار العملي والذي يتم فيه تطبيق الفكرة على أرض الواقع. والفكرة القوية والناضجة هي الفكرة القادرة على تجاوز هذين الاختبارين.

التعريف الفلسفي للنقد:

جاءت كلمة نقد (Critic) لأول مرة في اللغة الإغريقية (techno) بمعنى الاختبار أو الحكم، الذي يعتبر أهم المقدرات عند الإنسان التي تحفظه من الخطأ أو الخديعة. وفي ذات الوقت دلت كلمة "نقد" على نوع من الجدل العقلي أو النشاط المتميز للعقل من أجل الوصول إلى معرفة أخرى. وجاء مفهوم النقد عند أفلاطون بمعنى فلسفي وهو الحكم، أما عند سقراط فجاءت كلمة "نقد" بمعنى التمييز بين ما هو حقيقي وبين ما هو غير ذلك. وخلال القرن الثالث عشر ازدادت النزعة العقلية (النقدية) على أثر اتصال الاوربيين بالعرب والمسلمين، فجاء محملاً برياح التغيير، وتزعزعت الأبنية الفكرية القديمة، وظهرت بدايات الفصل بين الدين والفلسفة. وبقى النقد في تلك الفترة لا يخرج عن كونه عملية إصدار أحكام صحيحة تستند على معلومات حقيقية تتعلق بدراسة وتفسير النصوص القديمة سواء كانت دينية أو دنيوية[2].

أما الفلسفة النقدية، فهي تلك التي تهتم بوضع الحدود التي يجب ألا يتعداها العقل. يقول كانط: لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب، بل نقد قدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إليها مستقلاً عن كل تجربة[3]. فقد يسمح العقل لنفسه بالخوض في مسألة ميتافيزيقية، لا قبل له بها، ولا يقدم عنها جواباً شافياً، مثل الحديث عن الله، وحرية الإرادة والنفس وخلودها. وقد تقدمت العلوم، وتأخرت الميتافيزيقا، لأن العقل في العلوم لا يناقش ما يفوق حدود تفكيره مع أنه في الميتافيزيقا يظهر عقلاً مدعياً إلا ما أرشده إليه الدين السماوي. وهنا لابد من وضع حدود للعقل

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي
(٢) الأصول الاجتماعية والثقافية والفلسفية لمفهوم النقد - ٢٠٠٩ الجمعة ٢٧ مارس ابراهيم الحيدري
(٣) الفلسفة الحديثة د. أمل مبروك- القاهرة-الدار المصرية السعودية - ٢٠٠٦- ص١٩٧

في مجال المعرفة، وتلك هي مهمة الفلسفة النقدية، وقد أراد كانط بذلك أن ينتقد أهل التقليد من الميتافيزيقيين، الذين يخوضون في مسائل فوق طاقة العقل البشري(١). كما قام كانط بتحويل النقد من عمل مهمته تفحص صحة المعارف إلى عمل يهتم أولاً وبالذات بتفحّص الأداة التي هي أساس أو شرط إمكان كل علم وعمل، ومن كونه منهجاً لدراسة النصوص إلى نقد الذات وهي الآلة التي تجعل كل الإنتاجات ممكنة من فن وعلم وفلسفة. وبذلك تحوّل مجال ممارسة النقد إلى الميتافيزيقا التي بقيت ساحة خصام بين المذاهب ولم ينتصر فيها أي مذهب إلى حد عصر كانط(٢).

ثانياً: مهارات وخصائص التفكير الناقد ومكوناته

إن النقد ينحى إلى شروط العقل ومقاييسه التي تضمن تصورات صحيحة وتعطي قيمة صائبة للأفكار والأحكام ذاتها. والنقد المعرفي مثلاً هو النظر في إمكانية وشروط المعرفة وحدودها، وهو عموماً عدم قبول القول أو الرأي قبل التمحيص. وهناك عدد من التعريفات التي وردت للتفكير الناقد يمكن تنظيمها بصيغتين: الأولى: توصف بالشخصية والذاتية، وهي تركز على الهدف الشخصي من وراء التفكير الناقد، حيث هو تفكير تأملي معقول يركز على اتخاذ القرار فيما يفكر فيه الفرد أو يؤديه من أجل تطوير تفكيره والسيطرة عليه. والثانية: تركز على الجانب الاجتماعي من وراء التفكير الناقد، إذ هو عملية ذهنية يؤديها الفرد عندما يطلب إليه الحكم على قضية أو مناقشة موضوع أو إجراء تقويم(٣). وبهذا فالتفكير الناقد هو فحص وتقييم الحلول المعروضة. أو هو حل المشكلات أو التحقق من الشيء وتقييمه بالاستناد إلى معايير متفق عليها مسبقاً، أو هو التفكير الذي يتطلب استخدام المستويات المعرفية العليا، وهي التحليل والتركيب والتقويم. ومن هنا فالتفكير الناقد نشاط ذهني عملي، يتضمن تفكيراً إبداعياً، يقوم بصياغة الفرضيات والأسئلة والاختبارات والتخطيط للتجارب.

ويمكن إجمال مهارات التفكير الناقد في القدرة على تحديد المشكلات

---

(١) التفكير الفلسفي في الإسلامي- الجزء الثاني- تأليف الدكتور / عبد الحليم محمود- مكتبة الانجلو المصرية – ص ١٧٣

(٢) كانط، مقدّمة الطبعة الثانيّة لـ"نقد العقل الخالص" حيث يقول " إنّنا لا نقصد بالنقد نقد الكتب ... وإنّما نقصد أداة المعرفة ذاتها أي العقل

(٣) قطامي، يوسف (١٩٩٠): تفكير الأطفال – تطوره وطرق تعليمه. عمان، الأهلية للنشر والتوزيع .

والمسائل المركزية، وتمييز أوجه الشبه وأوجه الاختلاف وتحديد المعلومات المتعلقة بالموضوع والتحقق منها، وتمييز المعلومات الأساسية عن المعلومات الهامشية، يضاف إلى ذلك صياغة الأسئلة التي تسهم في فهم أعمق للمشكلة، مع القدرة على تقديم معيار للحكم، والقدرة على تحديد القضايا البديهة والأفكار التي لم تظهر في البرهان والدليل، ثم تمييز الصيغ المتكررة، مع القدرة على تحديد موثوقية المصادر، وتمييز الاتجاهات والتصورات المختلفة لوضع معين، وأخيراً تحديد قدرة البيانات وكفايتها ونوعيتها في معالجة الموضوع، والتنبؤ بالنتائج الممكنة أو المحتملة، من الحدث[1]. ويرى بريل أن التفكير التأملي هو جزء من التفكير الناقد أو أحد مظاهره. كما يرى أن معظم النظريات العلمية المشهورة كانت قد بدأت كفكرة تأملية تخيلية بعيدة عن الواقع والمنطق[2].

أما مكونات التفكير الناقد فهي خمسة : القاعدة المعرفية وهي ما يعرفه الفرد ويعتقد فيه، وهي ضرورية لكي يحدث الشعور بالتناقض، ثم الأحداث الخارجية، وهي المثيرات التي تستثير الإحساس بالتناقض. ثم النظرية الشخصية، وهي الصبغة الشخصية التي استمدها الفرد من القاعدة المعرفية، بحيث تكون طابعاً مميزاً له (وجهة نظر شخصية)، ثم الشعور بالتناقض أو التباعد، حيث يمثل ذلك عاملاً دافعاً تترتب عليه بقية خطوات التفكير الناقد، وأخيراً تأتي مرحلة حل التناقص، وهي مرحلة تضم كافة الجوانب المكونة للتفكير الناقد، حيث يسعى الفرد إلى حل التناقض[3]. والتفكير الناقد يحتاج لقدرات لازمة له أهمها: الدقة في ملاحظة الوقائع والأحداث، تقييم موضوعي للمواضيع والقضايا، القدرة على استخلاص النتائج بطريقة منطقية سليمة، توافر الموضوعية لدى الفرد والبعد عن العوامل الشخصية. أما أهم معايير التفكير الناقد فهي: الوضوح والدقة، والربط والعمق، والاتساع الذي يأخذ جميع جوانب المشكلة بالاعتبار، وأخيراً المنطق في تنظيم الأفكار وتسلسلها وترابطها بطريقة تؤدي إلى معنى واضح ونتيجة مترتبة على حجج معقولة[4].

---

(١) قطامي، ١٩٩٠، ٧٠٧

(٢) جروان، فتحي عبدالرحمن (١٩٩٩م): تعليم التفكير مفاهيم و تطبيقات، العين، الإمارات العربية المتحدة ، دار الكتاب الجامعي .

(٣) السيد، عزيزة، (١٩٩٥م): التفكير الناقد–دراسة في علم النفسي والمعرفي، مصر–دار المعرفة الجامعية.

(٤) جروان، فتحي عبدالرحمن (١٩٩٩م): تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات، العين، الإمارات العربية المتحدة ، دار الكتاب الجامعي .

ثالثاً: النقد والخلق والإبداع... والحرية:

النقد منذ البداية جزء من تاريخ الفكر والمعرفة والثقافة، الذي انبثق عنها، ويشكل النقد لولب الحراك الاجتماعي الذي ينتج عمليات التغيير والتطور والتقدم. ولولاه لظل التفكير ثابتاً وجامداً. وهو جزء من الوعي الإنساني بالذات وبالآخر ومحركه، وهدفه إيقاظ الوعي عن طريق القدرة على الرفض وعدم الغاء الحق في التفكير والحرية في الرأي والقدرة على الإبداع. ورسالة النقد ذات أبعاد متعددة، فهو آلية من آليات الخلق والإبداع، التي تفكك الخطاب وتحلله وتؤوله، بعد أن تستشرف فضاءاته وآفاقه وأبعاده ودواخله وتسبر جوهره لتعيد إنتاجه بخطاب جديد يقوم عليه. ولهذا أصبح النقد شرط الإبداع. والإبداع شرط التطور والتقدم. ولا يكسب النقد شرعيته إلا بعد ان يستكشف الناقد ما يكمن داخل الخطاب، من دلائل ورموز ومعاني وإشارات، بل ويكشف عن ما هو غامض وسري ودفين فيه. وإذا كان النقد إبداعاً، فهو يشترط ذائقة نقدية، مثلما يشترط امتلاك أدواته النقدية، ليكون إبداعاً وابتكاراً وأصالة. فجوهر الإبداع هو خلق وابتكار ما هو غير موجود وليس تقليداً ومحاكاة محضة لما في الطبيعة. وهكذا فالنقد منهج مفتوح على المعرفة العلمية وعلى وعي جديد يكشف عن المعلوم والمجهول في الفكر متطابقاً أو مخالفاً معه، ليؤسس لفكر جديد.

وتأتي الصعوبة في عملية النقد من خضوعه لاختبار حر ومفتوح، لأن العامل الأساسي فيه هو تقديم الأدلة والبراهين الكافية لبيان مناطق القوة والضعف. وإذا كان النقد عادلاً، فيعني ذلك وجود من له قابلية على النقد واستعداده للاعتراف بنقاط الضعف في الموضوع المنتقد. والنقد عملية تساعد على تنمية التفكير وتحريكه والتخلص من عقدة الخوف والوجل والتردد من قول الحقيقة، وتوليد أفكار ورؤى جديدة، ولذلك فهو عملية ضرورية للتخلص من الطاعة العمياء والخضوع والانقياد للقدر الأعمى، وعدم طرح الآراء والأفكار من دون تأمل، كما يرتبط سؤال النقد بالحرية، بل إن جوهر النقد هو الحرية لأن نقد الفكر من الداخل غالباً ما يكون محكوم بقيم وأعراف وشروط إنتاج المعرفة في المجتمع.

المبحث الثاني

خصائص التفكير النقدي عند الغزالي

أصبحت فكرة النقد تعني "الجدل العقلي" ثم النشاط المتميز للعقل باعتبارها أداة تحكيم عقلانية. ثم تطور مفهوم النقد ليصبح عملاً من أعمال الفكر في شروط المعرفة الممكنة، أي القدرات التي تمكن الإنسان من المعرفة والنظر في الامور بحرية. لأن هدف النقد هو أن لا يضيع الإنسان في واقع مزيف أو يستسلم لحقيقة كاذبة، أو يتوهم بأنها أبدية ولا يمكن مسها بالنقد والتجريح. كما أن هدف النقد هو إيقاظ الوعي الإنساني عن طريق القدرة على الرفض، الذي لا يلغي الحق في التفكير الحر، ورفع القدرة على الإبداع. ومن هنا تأتي أهمية النقد باعتباره عملية رفض وتحد وليس خضوعاً واستسلاما.

وإذا كان النقد يعنى هذه المعاني وغيرها فإننا نعتقد أن الإمام الغزالي مارس النقد بأعلى درجاته، فما بالنا برجل أخضع كافة علوم عصره لمعول النقد، ولم يكتف بذلك بل أخضع أدوات المعرفة، لشك منهجي، منظم حدد خلاله مجالات المعرفة وحدود الأداة العارفة. وإذا كان النقد هو "فن الحكم"، أي الفصل بين الأشياء والحقائق التي يختلف حولها ووضعها موضع التساؤل. وهو بهذا أحد أهم القابليات العقلية في الاختبار والحكم التي يمتلكها الإنسان والتي تجنبه الخطأ والضلال. فإن الإمام الغزالي مارس هذا الفن طوال حياته مخضعاً كل شيء للسؤال والاختبار، بحيث كان لا يفرغ من سؤال حتى يتبعه بسؤال آخر يتبعه سؤال، حتى وصل إلى مرحله شك فيها بكل شيء، ودخل في أزمة نفسية ومرض أقعده في الفراش، حتى من الله عليه بالشفاء، بنور قذفه الله في القلب، فعادت ثقته بالضروريات العقلية، ليؤسس المعرفة على أسس من اليقين الذى لا يقبل الشك فيه. ومن خلال ما عرضناه لنقد الغزالي لنظرية المعرفة وأصناف الطالبين، ومقارنته بتعريف النقد وخصائص التفكير الناقد ومكوناته يتضح لنا أن الغزالي مارس النقد بكل معانيه ومكوناته، وهنا

سنحاول زيادة توضيح ذلك بإبراز التفكير النقدي عند الغزالي، من خلال بعدين رئيسيين: أحدهما، نتناول فيه خصائص هذا الاتجاه، وذلك ضمن هذا المبحث، والبعد الثاني: مصادر الفكر النقدي عنده ودوافعه وهو ما سنتناوله في المبحث التالي.

١- الموضوعية:

لعل أهم ما يلاحظه الباحث في فكر الغزالي، هي تلك الموضوعية التي تعد من أخص خصائص الروح العلمي للمفكر عامة، ولذوي الاتجاه النقدي على وجه الخصوص. ذلك أن هذه الموضوعية هي التي تضفي على انتقاداته ما يمكن أن يقدر لها من قيمة وأهمية، فضلاً عن أنها تدعم مشروعية النقد وتضمن له أن يحظى لدى الآخرين بدرجة من التقدير. وموضوعية الغزالي، حقيقة لم يختلف عليها الباحثون. وتتبدى لنا هذه الموضوعية في مظاهر عديدة، سواء في مواقفه مع بعض أصحابه من الأشاعرة وأهل السنة، أو في مواقفه النقدية مع خصومه والمخالفين لمذهبه. والغزالي في نقده للمذاهب التي نقدها "أول ما يفعل هو أن يورد الرأي الذي يكافحه، وهو يورده مزيناً إياه بجميع أدلته معيراً إياه، أحياناً طلاوة بلاغته الخاصة. ولما كتب الغزالي ضد التعليمية وجد من لامه على تطعيمه بنبوغه ما يعزوه إليهم من أقوال، وعلى دعمه آراءهم الإلحادية ببراهين لم يكونوا قادرين على كشفها بأنفسهم[١].

كما أن الغزالي درس وقرأ الفلسفة بروح بالغة الحرية لم يكدرها أي اعتبار مفرط. فأخرجْ لنا كتابه: مقاصد الفلاسفة يعرض فيه آرائهم وأفكارهم ونظرياتهم المنطقية والإلهية والطبيعية فيمنحها صلابة وصفاء مما جعل أتباعه يعترضون عليه، ولكن الغزالي المنصف أراد أن تكون هذه الدراسة مقدمة لكتابه الفذ تهافت الفلاسفة، فمن أراد نقد الفلسفة فعليه أن يتفهمها ويتفحصها بعين ثاقبة وبديهة حاضرة، حتى يستطيع الرد عليها ودحضها وبيان تهافتها[٢]. وبذلك كانت دراسته للفلسفة قائمة على منهجه في النقد وهو أن الرد على المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عماية[٣]. كما أن موضوعية الغزالي تتجلى في موقفه من علوم الأوائل حيث يقول:

---

(١) كارادوفوا، ١٩٨٤، ص٦١

(٢) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص١٥٥

(٣) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ٤٤ .

لقد اعترض على بعض الكلمات المثبتة في تصنيفنا في أسرار علوم الدين، وزعمت أن تلك الكلمات من كلمات الأوائل، مع أن بعضها من مولدات الخاطر، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر، وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم، فإذا كان ذلك الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلا ينبغي أن يهجر ويترك"(١). مما يعني أن هدف الباحث ينبغي أن يكون طلب الحق، والوصول إلى الحقيقة بكل موضوعية(٢).

٢- رفض للتقليد

إن التقليد في الآراء والمذاهب الفكرية لا يتسق مع الاتجاه النقدي بحال من الأحوال، لأن المقلد إذا كان قد ارتضى لنفسه التبعية دونما إعمال للعقل، فكيف يسوغ لنفسه نقد آراء الآخرين؟. وقد خرج الغزالي من ضيق أفق التقليد، وقضى نصف عمره يطلب الحقيقة بِنَهَم وجَلَدٍ على البحث قلَّ نظيرُه، وبروح تنشد التجديد في البحث عن الحقيقة، التي من خلالها يُعرف أهل الحق في مجالات المعرفة. فكانت حياته عبارة عن البحث عن الحقيقة واليقين، وكان نضاله من أجل رفْض التبعية والتقليد، وشعاره المنهجي "لا خَلاصَ إلاَّ في الاستقلال". فأبو حامد رغم أخذه من الموروث الثقافي القديم، فقد قطع معه مجموعة من النقط، فمثلا فهو وإن تتلمذ على يد إمام الحرمين، فإنه لم يقلده فيما أخذ منه، وخالفه في طريقه الرد على الفلاسفة ومهاجمتهم. كما أنه على الرغم من نهمه من الفقه الشافعي فقد خالف أستاذه في مجموعة من القضايا، فقد رجح مذهب مالك في أقسام المياه على مذهب الشافعي وأيده بثمانية أدلة. كما أنه رجح جواز بيع المعاطاة خلافاً للشافعي(٣). وهكذا لم يكن الغزالي متبعاً للشافعي بدون دليل فهو أحياناً يختار رأياً يخالف فيه ظاهر المذهب، وهذا يدل على أنه كان إذا ظهر له الدليل فهو معه سواء أكان مخالفاً للشافعي أو موافقاً له(٤). يقول الشيخ أبو زهرة: "قد يقول القائل إن الغزالي كان شافعياً

---

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية– مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٦٨

(٢) ميزان العمل للإمام الغزالي- حققه وقدم له- الدكتور سليمان ص ٢٨

(٣) إحياء علوم الدين ج٢ ص ٦٦ وما بعدها .

(٤) الغزالي. ابو حامد (١٩٩٨): المنخول من تعليقات الأصول. حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو. ط٣، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر دمشق – سورية، ص ٦٠٠ وما بعدها

وقد اختار أن يكتب فقه الشافعي ويدونه، أهو مقلد أم غير مقلد؟ ونقول في الإجابة: "إن الغزالي كان شافعي المذهب لا شك في ذلك، ولكن الفارق بينه وبين غيره أنه لم يقبل أقوال الشافعي إلا أنه قد ارتضى منهاجه، فكان لابد أن يسلم معه بالنتائج التي وصل إليها، وبذلك لا يكون قد قبل بلا حجة، بل قبله بحجة ودليل"[(١)].

"وهكذا يمكن القول بأن الغزالي قد ضمن لنفسه بنبذة التقليد طلاقة الفكر وحريته فيما يذهب إليه، وفيما يميل إليه من آراء. ومن ثم لم يخل فكره النقدي من لمحات تجديد وإبداع. وإذا كان الإبداع يقوم على الذاتية والتفكير الحر المستقل، وكان التقليد على النقيض إذ يلغي عند المقلد ذاتيته العاقلة الخلاقة من حيث تنازل عنها بتقليده[(٢)]، فإن الغزالي كان بحق مبدعاً مجدداً بوجه ما من الوجوه. فرغم اطلاعه على كتب القشيري والمحاسبي فقد خالفهما. ورغم اتفاقه مع الفارابي في مسألة تبنية المنطق في الثقافة العربية الإسلامية فقد خالفه في مسألة نسبة المنطق إلى الفلسفة. ولم يمنعه تبنيه لآراء الأشاعرة في علم الكلام من أن يخرج على بعض آرائهم وفي أن يستبعد منها المناقشات غير المجدية، ويبعد الفضول الدقيق، والزهو العقلي، ويظهر الشعور الديني ببساطة ووضوح، وانشراح صدر، وعطف شديد إلى روح الشعب. وهذا يدلّ على أن الرجل – وإن عاش ودرس في بيئة أشعرية، لم يلتزم بالمذهب الاشعري، ولذلك لا يصحّ أن نعتبره من متكلمي الأشاعرة، فله مدرسته الكلامية الخاصة.

٣- تعدد المواقف النقدية:

تفاعل الغزالي بعقل مفتوح مع جميع المواقف والآراء المتباينة من العلم والمعرفة بقسميها العقلي والنقلي، هذا التفاعل، ألزمه الحيادية وعدم التعصب لمذهب معين، مما أتاح له البقاء كتاباً مفتوحاً يضم كل هذه المتباينات، وطبع منهجه وفلسفته بطابع يصعب معه تمييز موقف الغزالي الحقيقي منهجاً وموضوعاً، مما حير الباحثين فيه، وأي غزالي يريدون؟ الفقيه أم الصوفي؟ أم المتكلم؟ أو الفيلسوف!؟. فهو متكلم طوراً، وفيلسوف طوراً، وصوفي طوراً آخر، وفي كل هذه المراتب يقف

---

(١) بحث الشيخ أبو زهرة في مهرجان الغزالي / ٥٦٧.
(٢) د. عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ١٥.

مواقف مختلفة: متكلماً، أشعرياً يكفرُ الفرق الأخرى، وفيلسوفاً ينتقد المتكلمين ويفضل بعضهم على بعض، ويستعدي فئة على أخرى، وهو فيضي أحياناً وسينوي أحياناً، وأفلاطوني يقول بالتذكر، وأرسطي يجعل من الله أقرب إلى فكرة المحرك الأول عند أرسطو، يقول بوحدة الوجود أحياناً ويقر بالثنائية أحياناً أخرى. ويصهر الآراء والنظريات الفلسفية في موقفه، وتهيمن الأفكار الدينية على الأفكار الفلسفية. ويرى الألوسي، أن هذه المشكلة قد جعلت الباحثين فيه يتناقضون مع أنفسهم، وأنهم وصلوا إلى صورة عنه لا يجمعها جامع: فبعضهم فهمه دينياً سلفياً، وبعضهم فهمه صوفياً أو فيلسوفاً، وبعضهم ذهبت به العصرية إلى فهم الغزالي بعقلية حديثة، فوجدوا فيه نقدية كانط وشكية ديكارت وهيوم، وحدسية برجسون، ووحدة وجود سبينوزا. وأرجع الألوسي صعوبة فهم الغزالي ومنهجه إلى الغلط في طريقة تناوله، والخلط بين كتبه وعدها مصادر متساوية[(١)]".

٤- الهدم والبناء:

إذا كان النقد الذي يكتفي بنفي الواقع القائم وتعرية أخطائه هو أدنى درجات النقد، فإن النقد الحقيقي هو النقد الذي يضع "الضدّ" في مواجهة السّائد ويحاول التّوفيق بينهما في شكل جدلي جديد. إنّ هذا الضرب من النقد الذي يضع "الضدّ" في مواجهة السّائد إضافة إلى أنه يؤدّي إلى التغيير الإيجابي للواقع السّائد، لا يقتصر على تعريّة هذا الواقع نظرياً وتقويمه فكرياً فحسب، لأنه يتحوّل إلى فعل ثوري واع يستبدل بناء اجتماعياً ومعرفياً وقيمياً متداعياً ببناء آخر أصلح وأقرب للواقع الحقيقي الحيّ، ويضع تصوّراً للمستقبل ينفي الواقع السّائد الذي دبّت فيه حركة الفساد ويحطّم ثوابته. وهو إن لم يفعل ذلك لا يكون نقداً بالمعنى الدقيق للكلمة بل شيئاً من قبيل الأوهام الزّائفة التي لا يلبث الواقع العيني أن يكذبها.

فمن المعلوم أنه في ثنايا الموقف السلبي لمفكر ما من فكرة ما، يتولد موقف إيجابي جديد وتاريخ الفلسفة حافل بهذه المواقف: ولعل هذا هو السر في إطراد الفكر ونموه لأنه من غير المعقول أن يكون فكر اللاحقين صوراً من أفكار السابقين لأن لكل

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبد الله محمد علي الفلاحي- ص٧٧-٧٨

وجهة نظره، والأنظار تختلف حتى في المسألة الواحدة باختلاف الناظرين، لذا نرى أن عمل الغزالي إنما هو صميم العمل الفلسفي، وليس بداية لانحداره ولكنه فلسفة تقف من آراء السابقين موقف الناظر المعتبر لا موقف التابع المقلد[١]. ومنهج الغزالي النقدي لم يقتصر على اقتباس بعض الآراء ونقضها، بل قام بهدم الفلسفة التي أنشأها الإسلاميون على أساس مشائي، ثم شرح غاياتهم وأضعف براهينهم، وبين فساد نتائجهم، مستنداً إلى نظرة خاصة له في المنهج والمعرفة تدل على دقة المشاهدة وعمق النظر وقوة التفكير، ولم يقتصر على هذا الجانب السلبي الذي يشابه فيه ديفيد هيوم، بل أقام بناءً فلسفياً إشراقياً فيضياً وصرحاً دينياً أخلاقياً شامخاً لا تنكر مكانته في الحضارة العربية الإسلامية[٢].

فعملية البناء الفلسفي التي أرساها الغزالي لم تكن إلا بعد أن سبقتها عملية هدم، تمثلت بنقد المعرفة ووسائطها التقليدية. وعملية البناء هذه قامت على وفق منهج تحليلي – نقدي – علمي تميز بنظرة منطقية متكاملة تشكل مؤلفاته (المعيار – المحك – القسطاس) نموذجاً لهذا البناء، ويشكل مؤلفه التهافت نموذجاً للمنهج النقدي السلبي[٣]. ويكفي تأمل أعماله، حيث أنه بعد كتاب التهافت وعد بتأليف كتاب يوضح فيه الحقيقة سماه قواعد القواعد، وأيضاً بعد هدمه للتصوف المغالي أقام بناء التصوف السنى، وفعل نفس الشيء مع وسائل المعرفة. اي أنه لم يقم بفعل نقدي سلبي إلا وتلاه بتأليف إيجابي يوضح الحقيقة التي توصل اليها. وأي قارئ لكتابه "التهافت" الذي ينقد فيه الفلسفة، يحس أن صاحبه يحمل في نفسه معاني إيجابية، يريد أن يفسح الطريق لها بهدم ما يخالفها، استمع إليه يقول: "ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب – يعنى التهافت – إلا تكذيب مذهبهم، وأما إثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا إن ساعد التوفيق إن شاء الله نسميه "قواعد العقائد" ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا بالهدم". وقد وفى الغزالي بما وعد فألف كتابه المشهور "قواعد العقائد" في علم الكلام[٤].

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقيل المهدلي، ص١٥٦

(٢) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٧٩

(٣) محاضرات في التصوف الإسلامي- دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني- معهد الدراسات الاسلامية- ص١٢٤

(٤) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٦٣

٥- البعد عن المذهبية والحزبية:

حارب الغزالي المذهبية أياً كان نوعها، وإذا كان بالإمكان الحديث عن مذهبية فهي مذهبية البحث عن الحقيقة والاستقلال الفكري، فعندما حلل مفهوم المذهب وصراعات المذاهب، التي شبهها بـ "تناحر القبائل". ومن هنا مطابته المرء "مجانبة الالتفات إلى المذاهب، وطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب". لقد دعا الغزالي إلى تعددية المذاهب في سعيها نحو الحقيقة، أو بصورة أدق إلى مذهب الحقيقة المستقل(١). وقرر الغزالي بان أهمية الفكرة تنبع من الفكرة ذاتها، فالحقيقة تبقى حقيقة بغض النظر عن هوية قائلها. وان المهمة الملقاة على عاتق المذاهب ورجالها هي البحث عن الحقيقة، بمعنى أنهم لا يعتبرون بذواتهم معياراً للحقيقة(٢). ويوضح الغزالي نموذج التعصب المذهبي فيقول: فورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها، فلو قلت له أنه مذهب الأشعري، لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذباً بعين ما صدق به، إذ كان قُبح ذلك في نفسه منذ الصبا. وكذلك العكس، أي تعرض على الأشعري مذهب المعتزلي... ولست أقول هذا عن العوام، بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم... وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً، وينظر إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً"(٣). ثم يبين الغزالي هنا أن رفض الشيء الحسن من أجل وعائه وظرفه – ومثله رفض الحق من أجل قائله – وهم باطل، وهو غالب على أكثر الخلق، فمهما نسبت الكلام، وأسندته إلى قائل حسن في اعتقادهم، قبلوه، وإن كان باطلاً، وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم، ردوه، وإن كان حقاً"(٤).

فرغم إشادته بالأشاعرة، لم يستثنهم من حملته الشعواء عند نقده المذاهب والمدارس الفكرية(٥). فانتقد المتعصبين منهم الذين يعتبرون الخروج عن مذهب الأشعري كفراً أو زندقة وطالبهم بالدليل على ذلك. وكانت مخالفته للأشعري مما أثار

---

(١) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٤٩-٥٠
(٢) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٤٠ ، ٤٣
(٣) الاقتصاد ص ٩٣
(٤) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤-ص ٦٦
(٥) منهـج الشرح عنـد الغزالي من مثالية أفلاطون إلى عقلانية ديكارت -د . عبدالله محمد الفلاحي / جامعة إب- الجمعة ٠١ فبراير-شباط ٢٠٠٨

حوله غباراً كثيفاً حتى أتهم بالزيغ، بل بالكفر، حيث واجه هذه الحملة العنيفة بتصنيف كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"[١]. يقول الغزالي: "أني رأيتك أيها الأخ المشفق، والصديق المتعصب، موغر الصدر، منقسم الفكر، لما قرع سمعك من طعن طائفة من الحسَّد، على بعض كتبنا المصنفة في أسرار معاملات الدين، وزعم أن فيها ما يخالف مذهب الأصحاب المتقدمين، والمشايخ المتكلمين وأن العدول عن مذهب الأشعري، ولو في قيد شعرة كفر، ومباينته ولو في نزر، ضلال وخسر". ثم قال: "خاطب نفسك وصاحبك وطالبه بحد الكفر، فإن زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري، أو مذهب المعتزلي، أو مذهب الحنبلي، أو غيره، فاعلم أنه غرٌّ بليد، قد قيَّده التقليد فهو أعمى من العميان، فلا تضيع بإصلاحه الزمان". وهكذا لم يمنع الغزالي تمذهبه بالمذهب الشافعي من أن يخالف الشافعية في بعض ما يقولون به، ويسير على طريق الاجتهاد في عدد من آرائه[٢]. وكان هذا هو الموقف الذي اتخذه مع الفلاسفة ومع اليهود ومع المسيحيين ومع التعليميين ومع الدهريين وغيرهم.

٦- العقلانية

من الحق القول بأن الطابع الغالب على فكر الغزالي ومنهجه النقدي هو الطابع العقلي الذي يعلي من شأن العقل وينتصر له دون مساس بجوهر العقيدة الدينية وأصولها. ومنهج هذا شأنه لابد أن يدفع صاحبه إلى النظر العقلي الدقيق والعميق في الآراء والأفكار المطروحة من جانب غيره من السابقين عليه أو المعاصرين له، بخصوص كل مسألة من المسائل التي يعرض لها على أساس هذا المنهج. ولهذا رفض الغزالي التقليد بمختلف صوره، وأفسح المجال للعقل، مؤكداً دوره في كل شئون الفكر، بما في ذلك الفكر الديني، وذهب إلي القول بأن النصوص الدينية إذا تعارضت مع العقل فإنه يتحتم تأويلها حتى تتفق مع العقل، ولم يخرج الغزالي في كل جولاته النقدية مع المتكلمين والفلاسفة عن هذا الإطار، بل كان على وعي كامل بما يقبله وما يرفضه من آراء، مدعماً موقفه في كلتا الحالتين بالحجة والبرهان. ولقد أدى

---

(١) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤- ص٦٧ – ٦٨
(٢) سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه – عبد الكريم العثمان – دار الفكر – دمشق ص١٣

به رفضه للتقليد إلى الإيمان بإمكانات العقل وضرورة إعماله في مجال الفقه والاجتهاد وفي الأحكام قياساً واستنباطاً.

ويمكن القول بأن الاعتداد بالعقل في مواجهة التقليد ومواجهة التسليم المطلق بالنص الديني عند الحشوية والظاهرية، كان سمة عامة لفكر الغزالي. ومن هنا حق القول بأن مذهب الأشاعرة الذي أراد له مؤسسه أن يكون إلى جانب النقل أميل منه إلى العقل، أصبح يستند معظم متكلميهم إلى العقل، وأدلته، وما يفضي إليه من آراء[1]. ويكفي القول فيما يتعلق بموقف الغزالي من التقليد ورفضه، واعتزازه بالعقل في مواجهته، أنه مكّن له استقلالاً في شخصيته العلمية، انعكست آثاره على مواقفه النقدية وأبعادها المختلفة.

٧- الأمانة العلمية:

الصلة بين الأمانة العلمية والعمل النقدي مما لا ينكر وثاقتها أحد، ذلك أن المفكر الناقد إذا كان يلقي إلى الساحة بآرائه النقدية آملا في أن تحظى بالقبول والتقدير، فلابد لهذه الآراء من أن تكون مبنية في الأساس على أصول المذهب المنتقد. وبقدر ما يكون الناقد أميناً في عرض المذهب أو الرأي الذي يتناوله تفنيداً ونقداً، وأميناً في سوق مبررات أصحابه وأدلتهم عليه، بقدر ما يلقى نقده هذا قبولاً واقتناعاً من جانب الآخرين، وبقدر ما ينظر إليه تاريخياً على أنه عمل ذو قيمة. والحق أن الغزالي كان أميناً إلى أقصى درجة ممكنة، فيما عرض له من مذاهب وآراء. وتظهر أمانة الغزالي العلمية في كتابه النقدي "فضائح الباطنية" حيث كشف عن المصادر التي استقى منها الباطنية قولهم بالإمام المعصوم، وقد لامه البعض علي كتابه هذا، لأنه قرّر فيه حججهم ورتبها ثم رد عليها، وفي ذلك نشرٌ لمعتقدهم من حيث لا ندري. ولعل أبرز الدلالات على أمانته العلميّة ذلك النهج الذي سار عليه في نقد آراء فلاسفة الإسلام في مسائل عديدة. فهو قبل أن يصدر كتابه الشهير تهافت الفلاسفة كان قد نشر سابقاً كتابه مقاصد الفلاسفة. وفيه يستعرض بكل موضوعية نظريات الفلاسفة وأقوالهم، ولخص فيه زبدة ما توصلت إليه الفلسفة في عصره من آراء ونظريات. وقد أصبح كتابه هذا مرجعاً مهماً من مراجع الفلسفة في الشرق والغرب لعدة قرون. وبهذا

---

(١) د. أحمد صبحي: علم الكلام، ج ١، ص ٤٣٨ – ٤٣٩.

لم يكن الغزالي ناقداً للفلسفة عن جهل، بل عن علم متين واطلاع، وكان عرضه لمسائل الفلسفة أحسن من عرض الفلاسفة أنفسهم لهذه المسائل، وكان منهجه أوضح وأدق[١]. كما أنه لم ينحرف بآرائهم عن وضعها الصحيح، بل أنه – على العكس من هذا – قد أضفى عليها إشراقاً وصفاءً لا يجدهما المرء عندهم. خذ مثلاً دليل الفلاسفة على استحالة حدوث العالم، اقرأ هذا الدليل كما يعرضه ابن سينا، ثم اقرأه كما يعرضه الغزالي، وتبين – بعد ذلك – أي العرضين أوضح وأنضر، وأقوى وأرصن[٢].

٨- الحس النقدي:

لا ينبغي أن نغفل بحال عن خاصية أخرى هي أرضية أساسية لأي فكر نقدي، وهي في نفس الوقت تثري العمل النقدي وتدعمه، وتتمثل فيما ينبغي أن تتوفر عليه شخصية المفكر من حس نقدي يتلمس بواسطته ما في الآراء والأفكار من حق وباطل، وصواب وخطأ وما يجوز تقبله عقلاً وما لا يجوز. لأن النقد الحقيقي لا يحلّل الإجابات بل الأسئلة وكل سؤال بمجرّد أن يجد حلاً له يصبح سؤالاً حقيقياً. وهذا يعني في نهاية المطاف بأنّ النقد هو فعاليّة فكريّة لعمليّة تفكير ذاتي للعقل"[٣]. وبمعونة الحس النقدي، يستلهم الناقد ما يصدره على هذه الآراء والأفكار من أحكام وصفية أو نقدية. وقد توفرت شخصية الغزالي العلمية على هذه الخاصية بدرجة أقل ما توصف به، أنها مكّنت لبعض أحكامه أن تكون بمثابة مأثورات يستعين بها الباحثون في دراساتهم ومباحثهم لِما وجدوا فيها من الدقة، مما تستأهل به أن يعتنقونها دونما حرج أو حذر. وهل هناك أبلغ من عبارته "من لم يشك لم ينظر، وبقى في العمى والضلال"، أو عبارته بشأن اليقين العقلي وغيرها. وبالحس النقدي أيضاً، أمكن له أن يدرك ما في أقوال الفلاسفة وأفكارهم من تناقض فيما بينها وبين بعضها البعض.

ولعل هذا الحس النقدي، هو الذي مكّن له أن يدرك ما للحوار والمناظرة من قيمة علمية حيث تكشف عما في العقول من قدرات خاصة، ما كان لها أن تتكشّف

---

(١) تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ص ٢٣، ٢٩.
(٢) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٢٥
(٣) نقلا عن علاء طاهر في كتابه " مدرسة فرانكفورت Dictionnaire critique de marxism

بدون هذه المطارحات. والحق أن الغزالي كان يتمتع بقدرة فائقة على الحوار والمناظرة، متمكناً من أساليب الحجاج. وتتجلى عبقريته في أنه وضع أصولاً للنقد ومنهجية البحث عندما قال: وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، وإذ ذاك يمكن أنْ يكون ما يدعيه من فساده حقاً"[1]. وهذا النص يعالج إشكاليات النقد المعاصر، الذي يكون النقد هو الهدف وليس البحث عن الحقيقة، لذلك لا يهم الناقد الوقوف على المصدر الأساس والحرص على دراسته وفحصه، بل يكفي عنده السماع من وساطة أو الوقوف على النص مبتوراً أو التسرُّع في قراءته، ليخرج بعد ذلك على الملأ برؤية كاذبة تسهم في تصدُّع الفكر، وبهتان العلم والعلماء.

٩- الشك المنهجي

رغم حالة الشك الحقيقي التي اعترت الغزالي، فإنه قد استطاع أن يحول هذا الشك من فعل لا إرادي متحكم في سلوكه وطريقة تفكيره وربما في معتقدات ومذاهب عصره، إلى فعل قصدي منظم أراد منه الوصول إلى اليقين الذي ينشده والحقيقة التي يبتغيها كل مفكر أو فيلسوف. وبذا تحول شكه من شك مطلق إلى شك منهجي، كان أداة الغزالي في رفع متناقضات المذاهب والمدارس الفكرية بين مدعي بأخذ العقيدة من الإمام بعيداً عن العقل، وبين مبرهن عليها بالعقل، وبين من يميل إلى رفع التكاليف بالكلية بحجة الوصول إلى الحقيقة بالعقل الفلسفي أو الذوق الصوفي. وبعد خروجه من الشك، ظهر بمنهج صارم وبراعة في مخاطبة الخصوم ومقارعة الحجة بالحجة، وامتلك القدرة الحوارية العقلية، والرؤية الواضحة في الهدف والغاية التي يرجوها من كل حالات النقد التي استهدفها دون أن يناقض نفسه، حين حدد مستويات الخطاب وجمهور المخاطبين الذي يزيل حالة التناقض التي قد تبدو في ظاهر الأمر بين أفكاره.

وقد ترتب على هذا الشك المنهجي عند الغزالي وضوح الاتجاه النقدي عنده، من حيث نقده لوسائل المعرفة، ونقده للمذاهب والطوائف والأفكار والفرق، وسيؤثر

(١) مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، الثقافة والنشر، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١٦١.

الاتجاه النقدي عند الغزالي تأثيراً مباشراً على مناهج التصنيف عنده، مما يجعله يضع كتباً بأسرها من خلال اتجاهه النقدي، كأعماله في نقد الفلاسفة والباطنية وغير ذلك"[1]. ولا يقف الاتجاه النقدي عنده على نقد المتكلمين والفلاسفة والباطنية وحسب، بل سنجد عنده نقداً واضحاً وعميقاً للصوفية أيضاً"[2]. فبعد أن يوضح الغزالي - في كتابه ميزان العمل وهو من آخر ما ألف - منهجَ الصوفية كما يراه ويقارنه بمنهج النظار، يقرر أنه لا يطلق الترجيح بأحدهما، بل يختلف ذلك بحسب الحال[3]، ومن ثم فليس من الصواب إطلاق القول بميل الغزالي المطلق إلى التصوف، بل الأصح أن نقول أننا إمام فكر منهجي يشك بكل شيء ويحاكم الأشياء بكثرة السؤال، ليصل إلى جواب يستنهض سؤالاً آخر. فلقد كان ما بين القبول والرفض باحثاً، عن مستقر متى اتفق ومقاصده، فهو اليقين بالنسبة لما أضناه. ولعل عزلته التي زادت على السنوات العشر، وقد أوشك عمره على الخمسين إشارة لطبيعة تلك المعاناة في نفسه وفكره. وبهذا يمكن القول بأن الشك كان أحد أركان المنهج الفلسفي النقدي عند الغزالي ومعبراً عن حالةٍ من التحرر من الالتزام الصارم بما سبقه من مناهج تقليدية[4].

١٠- الموسوعية:

إن ثقافة الغزالي الواسعة، أهلته ليكون باحثاً ناجحاً عن الحقيقة، فقد كان دائرة معارف عصره ورجلاً متعطشاً إلى معرفة كل شيء ونهما إلى جميع فروع المعرفة، وكان متميزاً بتحليل نفسي دقيق وبيان فلسفي عميق يندر أن يوجد في أي أدب من آداب العالم قديمة وحديثه، ما يقاربه في اللطافة والدقة والغزارة. فمثل هذه الشخصية العظيمة التي قد مارست التفكير على مستوى رفيع وتعمقت في القضايا الفكرية الرئيسية، لا بد أن تبحث عن الحقائق وسط الأفكار المتناقضة وأن تضع لنفسها مناهج

---

(١) انظر بخصوص القسمات العامة لفلسفة الغزالى النقدية: - د/ عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، (ص ٦٠-٨٥). - نور الدين السافى، نقد العقل - منزلة العقل النظرى والعقل العملى فى فلسفة الغزالى (ص ٣٦ - ٤٤).

(٢) راجع بخصوص ذلك: أ/د عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف الغزالى (ص ٩٢ - ١٠٥).

(٣) الغزالى، ميزان العمل، ص ٢٢٣ - ٢٢٦.

(٤) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٧٨

وقواعد يقينية توصلها إلى الحقيقة واليقين(١). وقد جمع الإمام الغزالي بين الريادة الفلسفية والموسوعية الفقهية والنزعة الصوفية الروحية، واتسم بالذكاء وسعة الأفق وقوة الحجة وإعمال العقل وشدة التبصر، مع شجاعة الرأي وحضور الذهن، كل ذلك أهّله ليكون رائداً في العلوم والفنون المختلفة. فكان فيلسوفاً وفقيهاً وصوفياً وأصولياً، يحكمه في كل تلك العلوم إطار محكم من العلم الوافر والعقل الناضج والبصيرة الواعية والفكر الراشد. وكان ذا ثقافة واسعة، أحاط بثقافات عصره على اختلافها، واستطاع أن يتمثلها، ويتبين ذلك بوضوح من مطالعة مصنفاته(٢). حيث شمل نقاشُ الرَّجل كلَّ علومِ عصره، ولم يلغِ أيًّا منها، كما أنه كان تجلياً من التجليات الموسوعية في تلك المرْحلة حيثُ له في كلِّ فنٍّ قدم، وكأنه فارس من فوارسِه. وقد انتقد الغزالي المتكلمين الذين ردوا على الفلاسفة بدون علم أو معرفه عميقة. وما كان يسوغ لنفسه أن يصوب سهام نقده إلى أي من المذاهب والفرق التي استهدفها بهذا النقد ما لم يكن على بصيرة بمضامينها. فالعمل النقدي فوق أنه يتطلب فهماً دقيقاً وتمثلاً واعياً من جانب الناقد، لمذهبه هو أولاً، فإنه يستوجب فهماً واستيعاباً بنفس الدرجة لآراء ومذاهب الآخرين ممن يزمع توجيه انتقاداته إليهم. وعندما نستنطق نصوص الغزالي ونتحوط بفكره من كل جانب نستنتج منذ الوهلة الأولى وجود فكر موسوعي ونظرة شمولية(٣).

١١- الشموليّة والكليّة في النظرة :

هذه خاصيّة يلاحظها كل من يتعرّف على مؤلّفات الغزالي لأول مرّةٍ، فيجده لا ينظر لكل قضية وفي أي حقل كانت إلا في إطارها العام، ومن خلال متابعة صلاحياتها وجذورها والمؤثرات في صياغة الموقف حولها. فإذا درس الفلسفة نفذ إليها من خلال موقفها من الدين. وإذا عالج قضية منطقيةً كالسببية، نفذ من خلالها إلى أعظم حقيقة في الكون. وإذا تعرض لنظام العبادات درس دوره في تزكية النفس وتطهيرها. وقد صاغ الإمام الغزالي جملة ما أوردناه، عبر التحولات والمراحل التي

---

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ١٢٦

(٢) محاضرات في التصوف الإسلامي- دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني- معهد الدراسات الاسلامية- ص١٢٦

(٣) إحياء العقل في مدونة الغزالي العلمية – زهير الخويلدي

مرت بها حياته العقلية والروحية، في سياق مشروع إسلامي كبير، كانت له آثاره البالغة جداً، خاصة في سياق نقده للعلوم العقلية الفلسفية، وحملاته على الفرق الكلامية وبالذات الباطنية والتأويلية، ثم تبسيطه للمعارف الإسلامية الضرورية لجمهور المسلمين في كتابة أحياء علوم الدين، وأخيراً تحوله الصوفي وآثار ذلك على الأمة. ومؤلفات الإمام الغزالي تكشف عن عبقريته وموسوعيته، ومعالجته الشمولية لحاجات المسلمين والحضارة الإسلامية، فقد نذر الرجل نفسه للمسلمين وأدرك أنه على رأس المائة الخامسة مجدد لهذا الدين، فكتب في مختلف أبواب المعرفة الإنسانية وصنف أمهات الكتب في مختلف المواضيع[1]. والمجالات الإسلامية الاجتماعية، والفلسفية، والأصوليّة، والفقهيّة، والعقائديّة وغيرها، وجاء في كل هذه المجالات بالجديد العميق[2].

١٢- العمق والأصالة

إذا كانت الرحلة في ربوع فكر الغزالي صعبة فإن المتجول فيها يشعر أنه داخل إطار إسلامي صرف، ذلك أن الغزالي ينطق ويفكر داخل الإطار الإسلامي. فكتبه ملآنة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وغيرها من الأخبار والأقوال المنسوبة لبعض المسلمين، ولكن الغزالي في هذا الصدد يختلف عن غيره من مفكري الإسلام كالفقهاء مثلاً، ذلك أننا لا نراه يثبت من صحة حديث أو خبر لأن هاجسه يتمثل في صدق مضمون الخبر وليس في صدق روايته، وهو ما يؤكد أن الغزالي ينتقي القول الصادق دون التفاتة إلى قائله – إن هذا اللباس الإسلامي الذي ألبسه الغزالي كل كتبه جعله باسم الإسلام، فهو حجته[3]. وهو يستقي من القرآن والقرآن لا غير، يسلك الطريق الوسطى، رافضاً كلّ السبل الأخرى، غير متأثر بأية فكرةٍ لا تأتيه من منبع الوحي وإن كان يستوعبها بحثاً ونظراً، ولا يقف منها موقف الرفض اللا موضوعيّ. أنه يناقش الفكر الفلسفي بأروع مناقشة، كما يناقش الفكر المنحرف بكل عمق، فإذا انتهى من نفيهما عاد إلى منبع الوحي، يستقي منه المذهب الإسلامي الأصيل،

---

(١) تصانيف الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي والكتب الموضوعة والمنحولة عليه.-وضعه الدكتور مشهد العلاف – موقع الغزالي – ٢٠٠٢

(٢) سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه – عبد الكريم العثمان – دار الفكر – دمشق ص١٣

(٣) كتاب نقد العقل ل نور الدين السافي- ص٢٥١

وكذلك يناقش الأفكار اللامنطقية المنحرفة بكل منطقية وبرهنة، ثم يختار الرأي الأصيل. وأنت تجد هذه الأصالة في كل ما كتب وخطب. ولا شك أن كل فيلسوف لا بد أن يمثل خلاصة لأفكار سابقة وهذا بالطبع لا يلغي عنصر الإبداع أو أصالة اللاحق على السابق، وهذا ما ينطبق على أبي حامد الذي وإن قام بفهرسة، وترتيب أفكار سابقيه، وهو بحد ذاته إبداع على غرار ما فعل أرسطو بفلسفة أفلاطون والسابقين عليه. فشمول فلسفته على عناصر يونانية أو إسلامية لا تلغي أصالته[1].

١٣- الجرأة والشجاعة:

الشجاعة الفكرية هي الشرط الأول لكل نزاهة علمية ... والفيلسوف يعلم حق العلم أن الشجاعة هي أول ضرورة من ضرورات التفكير الحر، فهو لا يرتد فزعاً إمام شتى التيارات التي قد تثور في وجهه، بل نراه يتقدم نحوها بكل قوة وإقدام. "فالبحث في العلم أو الفلسفة، يتطلب شجاعة في القول، وبُعداً عن الذاتية، والأهواء الشخصية، وفي ذلك خير كثير، لما فيه من إظهار الحق[2]. وقد تميز الغزالي الفيلسوف بالجرأة والشجاعة والذكاء، وواجه الاتجاهات الفكرية المختلفة التي سادت في عصره بذكاء وشجاعة نادرة، وكان نقده مركزاً على الفرق المتطرفة من منطلق إخلاصه للإسلام. ومما يذكر للغزالي: استمراره في نقد الباطنية، وكشف اللثام عن تناقض أفكارها، وفضائح أعمالها، وسوء نواياها، برغم ما كان معلوماً في ذلك الوقت أن هذا النقد قد يكلفه حياته. وكان خطر الباطنية بازدياد ووصلت خطورتهم إلى درجة كبيرة، وكانوا يهددون كل من يرونه خطراً عليهم من رجال الملك أو رجال العلم – بالانتقام في صورة طعنة في خنجر، أو سم يدس في طعام أو غير ذلك من الأساليب التي أتقنوها ونفذوها بكل دقة، "حتى أنهم قتلوا نظام الملك سنة ٤٨٥هـ، وابنه فخر الدولة سنة ٥٠٠، والعز وزير السلطان بركيارون سنة ٤٩٥هـ. وفرضوا نوعاً من الإرهاب على المناطق الشرقية من العالم الإسلامي[3]. وهذا إن دل على شيء

---

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٦٥

(٢) التفكير الفلسفي في الإسلامي- الجزء الثاني- تأليف الدكتور عبد الحليم محمود- مكتبة الانجلو المصرية – ص ١١٦

(٣) سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه – عبد الكريم العثمان – دار الفكر – دمشق ص٢٧

فإنما يدل على شجاعة الغزالي في صدعة بالحق، ومواجهة الباطل، مهما تكن النتيجة ولن يصيبه إلا ما كتب الله له[1].

١٤- الواقعية:

جل فكر الغزالي واقعي، فلم نجد فيه من العقائد الغريبة التي قال بها فلاسفة الإسلام، فلا تقديس للإعداد، ولا انتظار للمخلص، ولا قول بنبوة مستمرة غير منقطعة. ومن هنا تعود قيمة الغزالي كمفكر ومصلح ومجدد إلى حيوية أفكاره وواقعيتها، ومدى قابليتها للتحقق الفعلي، وهو قادر دائما على نقد الواقع وتقييمه، وأعماله عامة كانت جدلاً مباشراً مع الواقع الفكري والاجتماعي في عصره[2]. وبالرغم من النزعة الصوفية التي سيطرت عليه طوال حياته، فإنه لم ينعزل عن قضايا مجتمعه ومشكلات أمته، وإنما اهتم برصد ما يدور حوله من تيارات فكرية ومذاهب دينية واتجاهات فلسفية، وتصدى لها بالنقد والتحليل، فجمع بين روحانية الصوفية في صفاء العبادة وشفافية الوجدان وعمق الإيمان والزهد في الدنيا، وبين النزعة العقلية العلمية في النظر إلى أمور الدنيا والدين على حد سواء، وحرية الفكر وشجاعة الرأي. وهذا ما يمكن أن نلاحظه أيضاً في نظريته التربوية عن التعليم، عندما أشار إلى أهمية علاقتهما المتبادلة، رغم أنه نظر إلى هذه العلاقة بمستويات ومن زوايا متباينة، فهو في الوقت الذي يرفض فيه تقليدية الوعي العوامي (الجماعي) في مجال التقليد، فإنه أقرَ به كواقع من الصعب تجاوزه، ولهذا رأي ضرورة التعامل مع الجماهير بالقدر الذي تحتمله عقولهم[3]. وتظهر واقعية الغزالي جلية في تقديمِه للطبِّ على طبيعيات الفلاسفة، حيث يقولُ: أنَّ الطبيبَ ينظرُ في بدنِ الإنسان على الخصوص، من حيثُ يمرضُ ويصِحُّ، وهم ينظرون في جميع الأجسامِ من حيثُ تتغير وتتحرَّك، ولكنْ للطِّبِّ فضلٌ عليه وهو أنه محتاجٌ إليه[4]. وهو تقديمٌ يُفهمُ مِن سياقِه، ما دام أنَّ المجتمع حينها لا يستفيدُ كثيراً من العلوم الطبيعية، لأنها موغلة في التنظير، إذ

---

(١) الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه ص ٦٢.

(٢) صالح أحمد الشامى، الإمام الغزالى حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة، (ص ٩٧-١٤٢).

(٣) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٧٦

(٤) الغزالي؛ إحياء علوم الدين، ج١ ص ٢٢

المخابرُ الكيماويةُ حينها لم تتطوَّر، حيث يعالجُ العلومَ انطلاقًا مما تحققُه مِن فوائد في الواقعِ الذي كان يعيشُ فيه، والبيئة التي يسكنُها.

١٥- المنهجية

إن أزمة المنهج هي الجزء المهم من أزمة الغزالي، واهتمامه بالناحية المنهجية هو من أهم مشكلات الفلاسفة في أبحاثهم عن الحقائق، لأن أول ما يلزم من الأدوات في التفلسف هو الشعور بضرورة المنهج ثم إيجاده بالفعل ثم تطبيقه على النظر والعمل[١]. وقد عُرف الإمام الغزالي بمقارعته للفرق والمذاهب المختلفة، إذ رد عليها في كتبٍ عديدة، كانت جزءاً من مشروع نقدي منهجي كبير أخذ على عاتقه مهمة إنجازه من أجل إشباع ما لديه من طموح نحو معرفة حقائق الأشياء معرفةً لا تسلم بالتقليد الأعمى لما هو موروث وسائد على علاّته وعواهنه. ومن هنا فقد كانت "قوة الغزالي ليست في موسوعية معارفه وسعة اطلاعه، بقدر ما هي في تأسيس منهجه ومطالبته بتطبيقه في البحث وفي التمييز بين الحق والباطل. وهو منهج لا يقف عند عهد دون عهد بل هوّ منهج المؤمن العاقل والعالم الباحث أينما وجد"[٢]. ويقوم منهج الغزالي البحثي على خطوات واضحة ومحددة منها: رفض التقليد وإيثار الاستبصار، الفطرة الأصلية، نقد العقائد والمذاهب ومناقشة مواقف الفرق طلباً للحق، والبحث عن اليقين عن طريق النور الإلهي، والشك المنهجي، والجمع بين الفلسفة والدين، وتعدد الموقف العلمي متكلماً وفيلسوفاً وصوفياً وفقهياً وأصولياً"[٣]. ولهذا قال في شأنه أرنست رينان أنه الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذي أنتهج لنفسه طريقاً خاصاً في التفكير الفلسفي"[٤]. واستخلص لنفسه منهاجاً في التفكير استمده من دراسته لأساليب الفقهاء ومن آراء الفلاسفة ومن أقوال المتكلمين ومن طرق الصوفية. وعماد هذا المنهاج قوة الحجة، وسداد البرهان، والقدرة الفائقة على الجدل، والدقة في تمحيص الأقوال.

---

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقيل المهدلي، ص ٤٨

(٢) زقزوق، ١٩٩٨، ص٩).

(٣) راجع: محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، (ص ٤٢٣ - ٤٣٨). و عبدالله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، (ص ٧٧- ٨١).

(٤) اللامعقول وفلسفة الغزالي – محي الدين عزوز- الدار العربية للكتاب- ليبيا تونس - ١٩٨٣ص٦٦

كما عرف الغزالي أن طلاب العلم بحاجة إلى المنهج لأنه ليس كل طالب يهتدى إلى طريق المطلب..، ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب، أمن من الانخداع بلامع السراب. وعلى هذا النظر كتب الغزالي مناهج لطلاب العلم والحقيقة فكتب معيار العلم ليكون معياراً للنظر والاعتبار وميزاناً للبحث والتفكر، يفرق بين فاسد الدليل وقويمة وصحيحة وسقيمة. فكل نظر لا يتزن به ولا يعاير بمعياره فهو فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار. ووضع أيضاً محك النظر والقسطاس المستقيم وغيرها من كتب أصول الفقه. ووضع كتباً في مناهج العمل فكتب ميزان العمل ومناهج العابدين ومنهاج العارفين وقانون التأويل، كل هذه المؤلفات في حقيقتها ليست إلا مناهج يحتاج إليها الباحث للوصول إلى هدفه. "فالمناهج ينبغي أن تتباين تباين الموضوع بحيث لا يستخدم المنهج الرياضي للبحث عن الألوهية ولا يستخدم العقل في إحساس المحسوس ولا يسعى إلى تعقل الشيء بالحس. وحديث الغزالي في هذا المجال يعني، أنه يجب استخدام المناهج الملائمة لكل مبحث على حده"[(١)]. ويرى عددٌ من مؤرخي الفلسفة أن الغزالي بمنهجه هذا مثل مرحلة نقدية تقسم إلى ما قبل الغزالي، وما بعده، مثلما هو حال سقراط وديكارنت منادياً بالفصل بين الدين والفلسفة مفضلاً التحرر من الموروث الثقافي، جملة وتفصيلاً. وأن عملية الفصل المنهجية تتصل اتصالا مباشراً بتعدد الخطاب حين تناول قضايا الدين وقضايا الفلسفة وتحديد منهج كل مجال، فأرجع الماورائيات في الإلهيات خاصة إلى الوحي والإلهام أو الحدس، وجعل للعقل وقياس المنطق وتأكيد التجربة بقية المجالات الأخرى[(٢)].

١٦- النقد الذاتي:

يعتبر النقد الذاتي أعلى مراتب النقد الفلسفي، حيث أن حب الوصول إلى الحقيقة، يدفع الفيلسوف ليس إلى محاولة نقد الوجود الذي حوله بكل مكوناته، بل تجده يدخل في حوار داخلي مع نفسه محاولا كشف حقيقتها ورغباتها وهدفها، ليطبق

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق-: فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٠٠

(٢) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٧٨

عليها آلية الفكر النقدي من خلال التركيز على الهدف الشخصي من وراء التفكير الناقد. وقد مارس الغزالي هذا النوع من التفكير وعرضه في رائعته المنقذ من الضلال، من خلال إشارته إلى التحول الكبير الذي حدث له وكيف استطاع أن يتغلب على أمراض النفس من حب الصيت والجاه والمنصب والشهرة بعد أن أعانه الله على ذلك بعد جهد جهيد. وكان من نتائج هذا النقد والمراجعة أن الغزالي راجع حسابه بميزان الآخرة ونظر في نفسه وتفحص ما هو فيه، فوجد نفسه في حياة زائفة، ظاهرها الدين والعلم، وباطنها الدنيا والشهرة، ورأى غروراً كاذباً، وحياة غلبت عليها المظاهر، ففقدت روحها وهويتها وقاس نفسه بمقاييس الإسلام الحقة، فأشفق على نفسه لقد تبين له من نفسه أنه كان جل اهتمامه بالجانب النظري من العلم دون الجانب العملي، وأن ما كان يعده عملاً يتقرب إلى الله تعالى به من التدريس والتعليم، كان فاقداً لشرط القبول وهو النية .. وإذا به فجأة يجد نفسه بلا رصيد في مقياس الآخرة، وأنه يفتقد عنصراً مهماً في ميداني النظر والعمل وهو "الإخلاص". وعندها حصل هذا التحول.. ترك المنصب والجاه والمال والصيت والسمعة.. وزهد بها جميعاً في آن واحد، وترك الأثاث والرياش.. وانتقل إلى جو آخر يمارس فيه عيش الفقراء والغرباء.. في سبيل تعلم الإخلاص وممارسته[1]. وقد كان الغزالي نموذجا للإخلاص في حياته الشخصية وتجربته. فلا نكاد نجد فرقا بين ما كتب وبين التجارب النفسية والفكرية التي عاناها. وقد قص أطرافا من ذلك في كتابه الجميل "المنقذ من الضلال" فهو كتاب من أعلى تراث الترجمات الفكرية الذاتية في ميدان الأدب العالمي، ويمتاز فضلاً عن روعة بيانه وطلاوته، بأهمية الموضوعات التي تعرض لمعالجتها فيه. هذا وأن آخر لفظ فاه الإمام الغزالي به كما يروى ابن كثير لما سأله بعض اصحابه أن يوصيه، قوله: عليك بالإخلاص" ولم يزل يكررها حتى مات[2].

(١) الامام الغزالي، ص٣٩

(٢) ابو حامد الغزالى في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده- دمشق ٢٧-٣١-مارس ١٩٦١- مهرجان الغزالي في دمشق - ص ١٥

المبحث الثالث
دوافع ومصادر الاتجاه النقدي عند الغزالي

أولاً: دوافع الاتجاه النقدي عند الغزالي:

١- الدافع الذاتي:

يتبدى الدافع الذاتي فيما صارت اليه عقلية الغزالي من حيث طبيعة تكوينها وما توفرت عليه من قدرات خاصة من ذكاء، وحدة ذهن وقوة حدس، وسرعة فهم، ومن حيث العوامل والظروف التي تهيأت له، وكان لها أثرها البالغ في تشكيل هذه العقلية على صورة تسمح لها بأن تتجاوز حد استيعاب ما يعرض لها وما تسعى هي إليه من علوم ومعارف مختلفة، إلى حيث تحلل وتقارن فتقبل وترفض، وتفند وتنقد. إن شخصية علمية كشخصية الغزالي كان لها كل هذه الخصائص، وخصوصاً ما يتصل منها، بالحس النقدي والموضوعية ونبذ التقليد، ما كان لها أن تخالف ما هو أشبه بأن يكون طبيعتها الذاتية لا مجرد أمر عارض تظهر تبدياته حيناً وتختفي حيناً آخر. لقد "كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي"[١]. ولقد تكاملت هذه العوامل وتلك القدرات الخاصة وتفاعلت في شخصية الغزالي بحيث صارت فيما بعد شخصية علمية فذّة، ترى أن المفكر الحق هو ذلك الذي لا يسلم تسليماً أعمى بما توصل إليه السابقون عليه من آراء وأفكار في المسائل التي يتناولها بالبحث والدراسة، وإنما يستشعر من ذاته أنه ينبغي أن يضرب صفحاً عن مثل هذا التسليم، ويتخطاه إلى حيث يحلل هذه الأفكار والآراء ليرى إلى أي حد أصاب أصحابها فيما ذهبوا إليه، وإلى أي حد أخطأوا، وهذا يمثل عاملاً فارقاً بين المفكر الحق، ذي الفكر الرأسي الذي يسهم في تطور الفكر

---

(١) المنقد من الضلال ص١١٠

وتجديده، وبين المفكر التابع ذي الفكر الأفقي الذي يقتصر على رواية المقالات والمذاهب وترديدها[1].

لقد توصل الغزالي من خلال تحليله لعصره إلى أن هذا العصر قد وصل إلى حالة من الانحدار العقلي والخلقي إلى الحد الذي لم يعد في الإمكان السيطرة عليه. وتلفت الغزالي حواليه باحثاً -دون جدوى - عن القوى الإيجابية التي كان يمكن أن تواجه هذا الانحلال، فالأطباء - الذين كان ينبغي عليهم أن يكافحوا هذا المرض- هم أنفسهم مرضى، وفاقد الشيء لا يعطيه، "وقد عم الداء، ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك"[2]. فما كان من الغزالي إلا أن شمر عن ساعد الجد، وبدأ رحلته الطويلة في البحث عن الحقيقة التي كانت مطلبه، هذا بالرغم من منزلته العالية في عصره، ولكنه لم يقنع بهذه المنزلة المرموقة التي وصل إليها، لأن همه لم يكن الشهرة وبعد الصيت، بل كان الوصول إلى العلم الحق اليقيني، الذى لا يلابسه ريب، ولهذا تراه يعرض عن المنصب وأبهته والدنيا وزينتها، ويترك بغداد إلى البلاد الإسلامية يطوف فيها، ويقبل على العزلة متذوقا لها، وكل هذا رجاء الوصول إلى الحق الذى أفنى حياته في طلبه[3]. فطبيعة الغزالي الفطرية، كانت طبيعة نفسية قوية دفعته إلى الرغبة والحب في الاطلاع والبحث، وقد جعلته منطلقاً ونشيطاً، يرفض التقليد والتقيد بتيارات المذاهب الفكرية في عصره واختار البحث الحر لنفسه، وحث غيره من الباحثين للسير معه بمنهجه وطلب منهم عدم الالتفات إلى المذاهب وأن يكون طلب الحقيقة بطريق النظر[4].

٢- الدافع المنهجي:

لم يرض الغزالي لنفسه أن يكون مجرد مؤرخ للفرق والمذاهب، ولا أن يكون مجرد تابع في فكره ومذهبه لمن سبقوه أو عاصروه، وإنما سلك منهج الشك وهو منهج في التفكير النقدي يهدف الوصول إلى حقيقة الأشياء، وهو أسلوب بحث رافق الغزالي منذ بداية بحثه حتى نهاية حياته، وليس مجرد أزمة عابرة عصفت به في فترة

(١) د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص١٦ - ١٧، ط ٤، القاهرة ١٩٧٩م.
(٢) زقزوق، ١٩٩٨، ص٤٩
(٣) الغزالى بين الفلسفة والتصوف- الدكتور محمد يوسف موسى- صفحه ٥٥
(٤) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص١٢٥

محددة. فقد حاول الغزالي إعادة التفكير بالموروث المعرفي والعلوم المكتسبة بواسطة التقليد والحس والعقل. فهو يقوم بعملية مراجعة نقدية من شأنها أن تكشف الأخطاء في هذه العلوم وتأسيسها على علم يقيني، وهي عملية حفر في طبقات المعرفة المتراكمة، كي يصل إلى حقيقة الفطرة الأصلية وهي البداية اليقينية التي يؤسس عليها علومه ومعارفه. ويمكن القول بأن مشكلة المنهج عند الغزالي من أهم القضايا التي أفضت بالغزالي إلى الشك لعدم توفر معيار اليقين في مصادر المعرفة التقليدية[١]، ولهذا اتخذ الشك منهجاً وطريقاً لبلوغ اليقين. فكان منهجه يستند إلى الشك العلمي، فيبدأ في دراسته لأي علم بعدة تساؤلات، ثم يدخل في غمار هذا العلم ويتعمق فيه تعمق الخبير المتبصر، ثم يؤلف فيه ذاكراً ماله وما عليه، ويخرج لنا بنظرة مستقلة عن هذا العلم"[٢]. وتشير رحلته بين الشك واليقين إلى أهمية السؤال الناضج والمُعبّر عن فكرٍ يُجادل الأشياء من حوله. وقد كان "الشك الذى اعترى الغزالي له تأثير كبير في تنظيم حياته العلمية[٣].

٣- الدافع الديني:

يعد أظهر الدوافع جميعاً وإن لم يكن أولها، فقد كان الغزالي في حياته كلها معتداً بذاته، يعرف لنفسه مكانتها، وملاحظة ذلك في أخباره قبل تصوفه سهل ميسور. فقد كان يتطلع في آخر حياته أن يكون المجدد للمئة الخامسة[٤]، وقد جاء هذا التطلع خلال حديثه عن عودته إلى التدريس، بعد عزلته التي استمرت عشر سنوات، حيث قال: "فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب فاتفقوا[٥]. بل أنه في كتابه الضخم وموسوعته الكبرى "إحياء علوم الدين" يستشعر هدفا أسمى ودوراً أعظم، ويضع نصب عينيه غاية أبعد بأنه مجدد الدين في القرن الخامس الهجري، ويتجلى ذلك

---

(١) عبد الله محمد الفلاحى، نقد العقل بين الغزالى وكانط، (ص ٧٥).

(٢) الإمام الغزالي ذو فكر منهجيّ فذّ واختصاصات علميّة شتّى-د.محمد سعيد رمضان البوطي- مجلة التراث العربي -مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد ٢٢ - السنة السادسة - كانون الثاني "يناير" ١٩٨٦ - جمادى الأولى ١٤٠٦

(٣) الحقيقة فى نظر الغزالى- سليمان سيد أحمد دنيا -رقم الرسالة: بمكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة ٢١٢١ / ٣١

(٤) وقد روى أبو داود والحاكم والبيهقي قوله ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها"

(٥) الامام الغزالي – ص٤١

بوضوح في العنوان الذي اختاره لدرته الرائعة وكتابه الفريد "الإحياء"، لأنه كان معنياً بأمر الدين، مهتماً بالذبّ عن العقيدة الخالصة والإسلام الصحيح، وقد تجلى ذلك في العديد من مؤلفاته مثل: المنقذ من الضلال، وفضائح الباطنية، وتهافت الفلاسفة. "فقد تعامل الغزالي مع معضلات وانحطاط أمته بقدر عال من المسؤولية والاندماج الوجداني، فهو يتحسس عدم اغناء الخلوة والعزلة وقد "عم الداء ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك"[(١)].

ثانياً: مصادر الفكر النقدي عند الغزالي

من الممكن القول بأن الغزالي لم يصدر في اتجاهه أو فكره النقدي عن فراغ، وإنما كان بين يديه تراث إسلامي خصب، ومثله أجنبي أيضاً. فقد ازدهرت الحياة الفكرية الأدبية والفلسفية ابتداء من العصر العباسي بصفة خاصة، واهتم خلفاء بني العباس بحركة الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، واطلع العرب على مجموعة من العلوم الجديدة. وقد صاحب هذا الاطلاع - من جانبهم - حركة نقدية نجدها عند العلماء والأدباء والفلاسفة[(٢)]. ولسنا بحاجة إلى القول بأن هذا التراث بخصبه وثرائه في محتواه ومضمونه الإيجابي كان معيناً لا ينضب لكل من شاء أن يغترف منه، تأصيلاً لمذهبه وإثراء لفكره. ولقد تمثل الغزالي هذا التراث بوعي تام، فكانت لديه مصادر عديدة للفكر النقدي، يمكن أن نوجزها في ثلاثة مصادر رئيسية هي: المصدر الديني، والمصدر الكلامي، ثم المصدر الفلسفي.

١- المصدر الديني:

استفاد الغزالي في نقده لآراء الفلاسفة والمتكلمين ممن يخالفون مذهبه، من القرآن في بعض حججه وأدلته التي ساقها ليبطل بها مذاهبهم ويكشف عما بها من خلل وتهافت، سواء فيما يتصل بالتوحيد أو الصفات أو البعث أو النبوات، ولم يعوزه أن يجد في القرآن أصول أدلة وبراهين تثبت بها أصول الدين وعقائده الأساسية. فلقد

(١) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٩٥
(٢) الفلسَفة العَربيّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- مصر - ط٦ - ٢٠٠٩- ص١٤

أشار القرآن إلى ما اصطلح عليه من دليل التمانع، رداً على الثنوية والقائلين بتعدد الآلهة ودحضاً لمذهبهم، وتثبيتاً لعقيدة التوحيد. وكذلك أشار القرآن إلى عدة أنواع من القياس وهو بصدد الرد على منكري البعث واليوم الآخر، وفي الرد على منكري العلم الإلهي وعلى دعاوى منكري النبوة والرسالة، وكذلك ما احتواه من دلائل على العناية الإلهية والجزاء الآخروي ثواباً وعقاباً مما لا يمارى فيه.

كما أن دعوة القرآن إلى النظر العقلي والتأمل في الكون وموجوداته صعوداً منها إلى معرفة الخالق، أمر لا شك فيه، وكثير من الآيات تمثل هذه الدعوة، مما دفع ابن رشد للقول: "إن القرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر، وتنبيه على طرق النظر[1]. وإذا كان القرآن قد حث العقول على تدبر ما في الكون من آيات، ودعا إلى استخدام العقل صراحة من أجل الوصول إلى الإيمان[2]، فإنه في الوقت نفسه لم يحرم الحوار والمناظرة مع المخالفين له، بل دعا المسلمين إلى مثل هذا الحوار وشجع عليه ووضع له أصولاً ومبادئ تتبدى لنا في آيات كثيرة. كما احتوى على الحجج التي تدحض عقائد مخالفيه فكان ذلك من العوامل الهامة التي أنهضت عقول المسلمين إلى البحث في العقائد وكيفية الدفاع عنها ضد العقائد المخالفة لها[3]. وإلى جانب القرآن والسنة، فقد كان هناك الجدل والمناظرات التي قامت بين أئمة الفقه وأصوله. لهذا فقد وجد الغزالي في القرآن ما يحفزه إلى سلوك سبيل الحوار والمناظرة والنقد، في مواجهة خصوم الإسلام وأعدائه. وقد كان هذا التراث الديني بين يدي الغزالي، وقد تمثله بوعي مكنه على أن يحاور ويناظر.

كما أن النقد يأخذ مشروعيته من أنه لا يخلو من أمور ثلاثة: فهو إما أن يكون نصيحة: والنصيحة مأمور بها، وقد ورد الحث على إبدائها في أكثر من حديث كما ورد عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ". أو يكون النقد أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (آل عمران: ١١٠). وقد يكون النقد داخلاً في محاسبة النفس: وهذا نوع من أنواع النقد وهو ما يسمى بالنقد

---

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام، ص ٤٣٤، ص ٤٣٨.
(٢) د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام، ص ١٥٣.
(٣) د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام، ص ٧.

الذاتي، في مثل قول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ﴾ (الحشر: ١٨). وفي قول الرسول (ص): "الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله" (رواه الإمام أحمد والترمذي).

٢- المصدر الكلامي:

إذا كان الغزالي قد وجد في التراث الديني ما يدعم اتجاهه النقدي ويثريه، فإنه قد وجد في تراث المتكلمين على اختلاف مذاهبهم، ما هو أكثر غنى وثراء فيما يتصل بالفكر النقدي بوجه خاص. ذلك أن المتكلمين قد وقفوا أكثر ما وقفوا للدفاع عن عقيدتهم، ودحض حجج خصومهم، باعتبار أن علم الكلام في حقيقته إنما هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية(١). ومن ثم فوظيفته لم تكن لتتحقق إلا: بالرد على خصوم الإسلام وأعدائه، والحجاج عن العقائد ودعمها بالأدلة العقلية(٢). وقد كان كثير من الأشاعرة فيما قبل عصر الغزالي ذوي نزعات نقدية واضحة، وظّفوها لدعم مذهبهم بالأدلة العقلية والنقلية من جهة، والردّ على مذاهب خصومهم ونقدها. ويشهد على ذلك ما خلّفوه من مؤلفات حوت من الأبعاد النقدية ما مثّل تراثاً نقدياً أشعرياً أغترف منه الغزالي ومن جاء بعده. ولعل أبرز هؤلاء الأشاعرة، أبو الحسن الأشعري فيما وصلنا من مؤلفاته النقدية "الإبانة" و"اللمع"، وإمام الحرمين في "الشامل" و"الإرشاد" وغيرهما. وتجدر الإشارة إلي أن النزعة النقدية لم تكن وقفاً على الأشاعرة فحسب، وإنما كانت روحاً سائدة لدى رجال المعتزلة جميعاً خصوصاً وأنهم كانوا أكثر انتصاراً للعقل من الأشاعرة(٣)، فوجدنا اتجاهاً نقدياً بارزاً عند أكثر رجالها أمثال أبى الهذيل العلاف وإبراهيم النظام والجاحظ والقاضي عبد الجبار، حيث نادوا بأهمية الشك وذهبوا إلى القول بأن الشك يعد ضرورياً(٤). وهذه النظرة النقدية الشكية عند المعتزلة قد أثرت على كثير من المفكرين. فالغزالي

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن (١٩٨٨): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. المحقق: خليل شحادة. ط٢ دار الفكر، بيروت، ج١ ص ٥٨٠

(٢) غرديه وقنواتي: فلسفة الفكر الديني، ج ٣، ص ٢٥.

(٣) د. أحمد صبحي: في علم الكلام – ص ٢٣٨ – ٢٣٩.

(٤) الفلسَفة العَربيــة والطريـق إلى المستقبـل، رؤيـة عقليـة نقديـة. عاطـف العراقـي- دار الرشاد- مصر - ط٦ – ٢٠٠٩- ص١٤

الذي يعد أشعري الاتجاه، قد ذهب إلى القول بأن من لم يشك لم ينظر، كما تأثر الغزالي بالنزعة العقلية للمعتزلة بوجه عام رغم ما بين مذهبيهما من فوارق. وكأنه لم يجد غضاضة في أن يستعين ببعض آرائهم واستدلالاتهم العقلية عندما يواجه خصماً مشتركاً. كما أفاد الغزالي كثيراً مما كان بين خصومه، من مناظرات وانتقادات متبادلة.

٣- المصدر الفلسفي:

لم يكن الغزالي في فكره النقدي بمنأى عن تأثير التراث الفلسفي، فعقليته وثقافته الفلسفية، جعلته يلم إلماماً دقيقاً واعياً بكثير من آراء الفلاسفة، عرضها في المقاصد أفضل عرض لينقذها في التهافت. وليس لأحد أن ينكر ما تضمنته فلسفة ابن سينا الطبيعية من أفكار وآراء نقدية، كان لها أثر لا ينكر على مفكري المتكلمين معتزلة وأشاعرة. فالغزالي رغم معارضته لمذهب ابن سينا بوجه عام ولكثير من آرائه في الإلهيات، فإنه تأثر ببعض آرائه الإيجابية والنقدية أيضاً. بيد أن هذا، لم يمنع الغزالي من أن يخالف ابن سينا في مسائل كثيرة اعتبر آراءه فيها مخالفة لأصول الدين، مثل قوله بقدم العالم وصدوره عن الله تعالى وجوباً ونفي علم الله تعالى بالجزئيات[1]، ونفيه المعاد الجسماني وما يتصل به من ثواب وعقاب جسمانيين. يضاف إلى ذلك أن الغزالي قد استقى بعض آرائه وردوده على الفلاسفة حول هذا الموضوع من كلام يحيى النحوي، ولعل مما يؤكد ذلك ما يذكره البيهقي في كتابه "تاريخ حكماء الإسلام"، فهو يرى أن أكثر ما ذكره الغزالي في "تهافت الفلاسفة" يعد تقريراً لكلام يحيى النحوي، وذلك حين رد على بركلس الذي كان يقول بقدم العالم[2]. وليس من المعقول، إغفال ما كان من أثر لمنطق الفلاسفة المشائين من أتباع أرسطو وبالصورة التي آل إليها عند ابن سينا مِن أثر في فكر المتكلمين وخصوصاً الأشاعرة. وهناك كثير من البراهين والأقيسة والاستدلالات المنطقية التي أخذها الغزالي عن ابن سينا، واستخدمها في تقرير مذهبه وفي نقد مذاهب المخالفين له[3].

---

(١) أنظر: عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص ٢٥٦ - ٢٦٥.

(٢) الفلسَفة العَربيَة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- مصر- ط٦ - ٢٠٠٩- ص٣٦٨

(٣) مذاهب فلاسفة المشرق- عاطف العراقي - الطبعة التاسعة - دار المعارف- ١٩٨٧- ص ١٠٣

٤- المصدر الصوفي:

كان التراث الصوفي بجانبيه الإيجابي والنقدي أحد روافد المصدر الديني الذي استقى منه الغزالي بعضاً من فكره النقدي. ذلك أن القرنين الثالث والرابع للهجرة مثّلا العصر الذهبي للتصوف الإسلامي في أرقى وأصفى مراتبه، وكان الربط بين التصوف وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة، أحد اتجاهين واضحين للتصوف إبان هذين القرنين[١]. ثم شهد القرن الخامس اثنين من أبرز رجال التصوف هما القشيري والهروي اللذين نحيا بالتصوف نحواً سنياً[٢]. وقد شدد هؤلاء المتصوفة النكير على الفرق المخالفة وأوسعوها تفنيداً ونقداً، مفسحين المجال للتصوف السني. وكان القشيري من أكبر المدافعين عن عقيدة أهل السنة... حتى إذا جاء الغزالي وجدناه يصوب انتقاداته إلى معظم فرق المتكلمين والفلاسفة انتصاراً للتصوف السني الذي سكنت نفسه إليه فارتمى بكليته في أحضانه حتى أودع مثواه الأخير.

---

(١) د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص ٩٢، القاهرة ١٠٦٢م.

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الاسلامي، ص ١٤٥ – ١٤٦، ط ٣، القاهرة ١٩٨٣م

الفصل السادس

تقييم لفلسفة الغزالي النقدية وآراء النقاد فيه

بعد رصد تجربة الغزالي الفكرية، ورحلته التي ابتدأها على "قرب عهد شرة الصبا"، وبعد استقصائه لعلوم زمانه، وبحثه عن العلم اليقيني بين أصناف الطالبين مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنياً بطريق الفلسفة، ومثلثاً بتعليمات الباطنية، ثم مربعاً بطريق الصوفية. وبعد رصد بعض الملامح عن تجربته الروحية وخصائص ومصادر اتجاهه النقدي نكون قد استوفينا بعض الملامح العامة عن التجربة النقدية لدى الغزالي. تلك التجربة التي ظهر الغزالي من خلالها من حيث اعتباره ظاهرة فكرية كساحة التقت فيها تيارات فكرية بمختلف منازعها واتجاهاتها، وتياراتها الإيديولوجية. فالغزالي حسب د.محمد عابد الجابري يفسر ما قبله وما بعده، باعتبار أن لمكونات فكره دورين تاريخيين متكاملين: دور ينتهي عند الغزالي، ودور يبتدئ معه. ولإلقاء مزيد من الضوء على تجربة الغزالي النقدية سنحاول تقييم تجربته النقدية وآراء النقاد القدماء والمعاصرين فيها.

المبحث الأول

تقييم نقد الغزالي لوسائل المعرفة

نستطيع أن نتبين أن الغزالي دعا منذ البداية إلى الاستقلال العقلي إزاء فحص كل الآراء المذهبية والطائفية التي واجهها في عصره، مسايراً بذلك طبيعته العقلية الخاصة وتطوره الشخصي. وقد أعطى هذه الدعوة في بادئ الأمر في صورة إشارات عامة قصيرة، وذلك قبل عرضه ممارسة الشك بطريقة منهجية. فنراه يتحدث في "الاقتصاد في الاعتقاد "عن أهمية البحث عن الحقيقة بحثاً مجرداً غير مسبوق بأحكام معينة، وذلك بمناسبة حديثه عن التقليد المزدوج من جانب من يسمون بالعلماء الذين لم يفارقوا العوام في أصل التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل. ثم يقول: "وإنما الحق هو ألا يعتقد (المرء) شيئاً أصلاً، وينظر إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً، ونقيضه باطلاً"[(١)] . ومن هنا كان الشك أداة لاختبار وسائل المعرفة.

تجربة الشك: بالرغم من أن رفض التقليد والشك في كل شيء كان بداية انطلاق الغزالي في نقده لوسائل المعرفة وعلوم عصره، إلا أن بعض المفكرين حاولوا أن يقللوا من قيمة تجربة الشك لدى الغزالي. فمثلاً نجد أبو العطا يشكك بتجربة الشك لدى الغزالي، فبداية يرى أنه عرف أن السفسطائيين أصحابها، وعرف أنه نقلها عنهم، بل وكتبها في أحد كتبه، ونقدها قبل أن يكتب كتابه المنقذ هذا، وقبل أن يقصها علينا قصاً نلمس منه أنه هو المبتكر لها المخترع لأجزائها[(٢)]. ثم ينتقد أبو العطا شك الغزالي بالحواس، عندما يتساءل عن كيفية معرفة الغزالي وقوف الظل وتحركه، حيث يرى أن ذلك لم يتم من خلال حاكم عقلي كذب الحاكم الحسي، وإنما وجد

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٨٤- ٨٥

(٢) ابو العطا. عبد الدايم (١٩٨٥): اعترافات الغزالى أو كيف ارخ الغزالى نفسه، مكتبة الأنجلو المصرية، ص٢١.

حاكم حسي يكذب حاكماً حسياً[1]. ويستمر أبو العطا في انتقاد الطريقة التي خرج بها الغزالي من أزمة الشك، حيث يقول: أن الغزالي يتركنا وحدنا في الشك حيارى تائهين، بينما يخرج منه وحده، لأن الله أرسل له نوراً فأنقذه![2]. ويخلص أبو العطا إلى: أن نظرية الشك واليقين لدى الغزالي، لم تعتره إلا بعد أن كتب هذه الكتب جمعاء، وحين أراد كتابة تاريخ حياته، أي لا على أنها رواية لما حصل له حقيقة، بل على أن هذا ما كان يجب أن يكون[3]. ويفند الدكتور زقزوق هذا الزعم بقوله: إذا ما ذهبنا نختبر بيان الغزالي فيما يتعلق بكلا أزمتيه ونعرض ذلك على كتبه المؤكد تأليفها في الزمن الواقع بين الازمتين، فإنه يمكن أيضاً البرهنة عن هذا الطريق على أن "المنقذ" لا يتضمن أية تناقضات[4].

كما أن بعض الدارسين يقولون إن الغزالي، في سيرة حياته "المنقذ من الضلال"، يصرح بأنه كان أثناء عمله ببغداد "ينشر العلم الذي به يكسب الجاه"، وأن نيته في التدريس كان باعثها ومحركها "طلب الجاه وانتشار الصيت"، وأن كل ما كان عليه من العلم والعمل "رياء وتخييل".. ومن هنا يميل هؤلاء إلى التشكيك بصدق الغزالي ليس فقط في الطور المذكور من حياته الفكرية[5]، بل إنهم يشككون في اعترافات الغزالي في المنقذ، وادعوا أن: "الغزالي غير صادق في هذه الاعترافات المرتجلة والمخترعة، وبأنه اضطر إليها فساقها متناقضة متهافتة. وأنه أراد الدفاع عن قضية أركانها منهارة ومتداعية. ففرض صلابة هذه الأركان،. ثم فرض صحة هذه القضية، ومن تم أعلن للناس هذه الفرض، وطلب منهم تصديقه والإيمان به[6]. ونعتقد أن أبو العطا وغيره من الدارسين كانوا متحاملين وغير موضوعيين في نقدهم للغزالي. فمحاولة اتهام الغزالي بعدم الصدق وبتعمد إعطاء بيان خاطئ عن الترتيب الزمني لتطوره العقلي، وجعل "المنقذ" بذلك في جملته عرضة للشك –محاولة لا يمكن تبريرها. والادعاء بأن "المنقذ" قد كتب فقط على نمط منطقي وتخطيطي وليس

(١) أبو العطا، ١٩٨٥، ص٢٥
(٢) أبو العطا، ١٩٨٥، ص٣٨
(٣) أبو العطا، ١٩٨٥، ص٤٤
(٤) زقزوق، ١٩٩٨، ص١٠٠
(٥) الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف ارثور سعديييف، توفيق سلوم –دار الفارابي بيروت ط٢ ٢٠٠٠– ص ٢٨٨
(٦) شيخ الأرض تيسير(١٩٦٠): الغزالي. دار الشرق الجديد، بيروت، لبنان، الطبعة بدونص :٢٨-٢٩

على نظام ترتيب زمني هو ادعاء، لا يمكن دعمه إطلاقاً عن طريق أقوال الغزالي(١).

ويرتبط بذلك رفض كثير من الباحثين الادعاء بأن الشك هو منهج بحث عن الحقيقة لدى الغزالي، أمثال "عثمان بكار" الذي يقول: ان الروح العامة لكتاب "المنقذ من الضلال" لا تؤيد الفكرة القائلة بأن الغزالي يدافع عن منهجه الشكي كأداة للبحث عن الحقيقة.. نحن نعتقد بقوة بأن الصوفية لعبت دوراً حاسماً في وصول الغزالي إلى أزمته المعرفية، التي تدعي بطور ما بعد العقل وتنتقد العقل. والشك لم ينتهي بواسطة فعالية العقل، إنما نتيجة للنور الإلهي(٢). ويرى آخرون أن شك الغزالي، وإن كان منهجياً، قد انقلب من وسيلة إلى غاية، وليس مؤقتاً. أنه شك وجودي. للأول دينامية يمكن أن يقوم به أي فرد ويعتمده منهجياً، أما الثاني فخاص، لا يقوم به إلا من له استعداد لتحمل نتائجه: التخلي عن عالم المحسوسات وعن عالم المعقولات، والابتعاد عن العقل، قصد التعلق بمجاهدات ومشاهدات التصوف. فشكُّ الغزالي تجربة شخصية يتعذر على الكثيرين القيام بها، ومن هنا نسبية كثافتها وإجرائيتها.

والرد على ذلك أنه ليس صدفة أن يعرض الغزالي، في المنقذ قضية الشك إلا لكونه منهجاً للتفكير وأسلوباً للبحث، يمكن بواسطته الوصول إلى الحقيقة. ومما يقوي هذه الدعوى هو أن مؤلفات الغزالي في فترة الكلام وقبل وصوله إلى الصوفية، تتناول معظمها نقد الأفكار الرائجة في تلك الفترة، مثل أفكار الفلاسفة والباطنية وغيرها. يضاف إلى ذلك إجماع الآراء على أن مشكلة المنهج عند الغزالي من أهم القضايا التي أوصلته إلى الشك لعدم توفر معيار اليقين في مصادر المعرفة التقليدية، فشك في كل شيء، وكان الدافع له هو الوصول لليقين، والبحث عن منهج موصل إليه، فاعترف بأنه لم يستطع بجهده تحصيل اليقين، فلجأ لجوء المضطر إلى الذي يجيب دعوة المضطر. فأبان له أن الحق يكمن عند الصوفية. وهكذا كانت أزمة المنهج هي الجزء المهم من أزمة الغزالي وشكه(٣).

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٩٩

(٢) Osman Bakar "The Meaning and Significance of Doubt in AL-Ghazzali's, Philpsophy", The Islamic Quarterly, 146, {31-44} Park Road, London N.W.8, 1986, PP 38-39.

(٣) منهـج الشارح عنـد الغزالي من مثالية أفلاطون إلى عقلانية ديكارت -د . عبد الله محمد الفلاحي / جامعة إب- الجمعة ٠١ فبراير-شباط ٢٠٠٨

أولاً: الشك وفقدانه إيمانه:

قال بعض الباحثين، أن الغزالي فقد إيمانه خلال تجربة الشك التي مر بها، اعتماداً على قوله: ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة بشؤم أقران السوء وصحبتهم". ونرد على ذلك بالقول: لقد "كان الغزالي بعيدا كل البعد عن الخضوع لتيار الشك، والوقوع في حبائله، وجعله يتغلب عليه. فقد كان لدى الغزالي سلاح حاسم في معركته مع الشك وهو "إرادة الحقيقة" التي كانت تقود عقله الناقد، وتغرس في نفسه الشجاعة، وتمنحه القوة للثبات في وجه المخاطر والعقبات التي تعترض طريقه في سبيل البحث عن الحقيقة، والتغلب في النهاية على هذه العقبات. ويمكن القول بأن حب الغزالي للحقيقة كان طوق النجاة الذي ساعده على الوصول إلى بر الأمان[1]. وعلى كل الأحوال فالغزالي لم يشك في الحقائق الدينية وإنما كان يشك في أعماله التي قال عنها أنها غير خالصة لوجه الله تعالى، وذهب إلى أنها كانت تحجبه عن الوصول إلى الحقيقة[2]. فالغزالي لم يكن رافضاً لتعاليم الإسلام، ومنكراً للإيمان في شكه المنهجي. كل ما هنالك أن الجو الفكري كان مشبعاً بالفرق من فلاسفة وباطنية ومتكلمين وصوفية. فأراد الرجل الباحث أن لا يكون إيمانه قائماً على مجرد التلقين والتقليد، ولا يرضيه حتى أن يكون واصلاً لليقين بطريق العقل الفلسفي، الذي يدعى أن الطريق الوحيد هو البرهان المنطقي. بل إنه حتى تتم لهذا البرهان يقينيته، لابد أن يستند إلى يقين سابق لا تثار حوله الأسئلة، ولا يذهب إلى أبعد منه بحثاً عن أصله. وهو بهذا يريد أن يكون متميزاً عن المقلدين والفلاسفة والمتكلمين في يقينه، ويسلك طريق النظر المستند إلى النور الرباني الذي يقذفه الله في قلب المخلصين من عباده. ومن هنا فالشك عند الغزالي هو منهج يسعى إلى تأسيس المعرفة على أسس يقينية، يتم الوصول إليها بواسطة التفكير النقدي الذي يعنى بمراجعة المعطيات المعرفية وتمحيصها من الأخطاء. فالغزالي يقوم بعملية تفكير من جديد في مصادر المعرفة: التقليد، والحس، والعقل، وهي عملية مراجعة نقديه وتقييم جديد لهذه المصادر.

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٧٣

(٢) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص١٦٣

ثانياً: القول بعجز العقل:

يقول بعض الباحثين أن معركة الإمام الغزالي انتهت مع حاكم العقل إلي الحيرة، فحكم بعجز العقل عن حل المعضلات الإلهية، وعن تبديد الاضطراب، فهل يصح أن يعتمد العقل – بعد ذلك - في حل ما هو عاجز عنه و خارج عن نطاقه؟. قد يبدو في الأمر تناقض، ولكن الغزالي وضح لنا أنه ما أن وصل إلي الحيرة، حتى قذف الله في قلبه قذفة نورانية، بها أدرك أنه كان علي السفسطة[1]، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها علي أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بإرادة الله سبحانه وتعالى[2]. ويرى الإمام الغزالي أن هذه القذفة مفتاح أكثر المعارف. ولا فرق بين هذا النور– عنده- وبين العقل في حال كماله، ويريد الغزالي بالعقل الكامل، ما يريد بعين اليقين ونور الإيمان، وأن هذا العقل الكامل، هو الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم، حتى أدرك بها حقائق الأمور. وبهذا تبنى الغزالي هذه النظرية، ومضمونها أن الحواس والعقل وسائل معرفة ظنية، لهذا نلجأ للكشف بالقلب، كوسيلة للمعرفة اليقينية. ومن وظائف الكشف أو النور الإلهي، عند الغزالي، المسارعة لنصرة العقل في حالة الحيرة حتى لا يميل العقل في حيرته إلي ما يملي عليه الهوى والوسواس[3]. كما ذهب الغزالي إلى أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى اليقين بحواسه وعلى رأسها السمع والبصر بشرط أن يكون استخدامها في مجالاتها المحددة المخصصة لها، وعلى هذه الثقة في صدق الحواس فإن الغزالي رأى وجود الأوليات الحسية التي تصلح لأن تكون مقدمة يقينية، والعلوم تبنى أدلتها على مقدمات مستفادة من الحواس[4].

كما كان للغزالي موقفاً واضحاً من جهة احتجاج العقل للنقل، والنقل للعقل، فهو يرى أن الواحد منهما لا غنى له عن الآخر: "اعلم أن العقل لا يهتدي إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأساس والشرع كالبناء، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس ... فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من

---

(١) السفسطة و السفسطة: الاستدلال و القياس الباطل أو الذي يقصد به تمويه الحقائق .. المنجد ٣٤٧

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ١١٥

(٣) الغزالي: ميزان العمل ٥٩

(٤) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص١٣٨

داخل وهم متعاضدان بل متحدان" وفي موضع آخر يقول: "الداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور... فإن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية، والشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء. فكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها إلا بالأدوية المستفادة من الشريعة"[1]. فحقائق الإيمان وقضايا التوحيد والبعث والثواب والعقاب يمكن إدراكها بالعقل زائداً الأنوار التي تأتي بها العلوم الشرعية التي يكون مصدرها القرآن. والغزالي هنا، يجمع بين نور القرآن الذي هو الشرع، وبين العقل، في منهج اعتمده لإثبات حقائق الإيمان.

ثالثاً: إمكانية المعرفة:

يقيم بعض الباحثين جهود الغزالي في نطاق إمكان المعرفة بالقول: أنه أجهد نفسه كثيراً، وإلا فما الذي انتهى إليه الغزالي من وجهة نظر المتدين العادي غير المتفلسف؟ هل أعطى الحقيقة وجوداً غير وجودها؟ أم أنه أعطى العقل ثقة غير ثقته؟. أي أنهم يقللون من قيمة تجربة الشك عنده، ولكنهم يتغافلون عن كون تجربة الغزالي تعد منهجاً فلسفياً قوياً، رداً على الشك المطلق. إذ أنه ضمن للأوليات العقلية والحسية ضماناً جعلها موثوقاً بها كأوائل للبرهان. ومن ثم فإن الحقيقة موجودة والعلم بها ممكن، بل هو قائم على اليقين. ويظهر هنا تأسيس المعرفة على ثلاثة مراحل – الحواس، والعقل وطور ما بعد العقل. فالشك الذي أراده الغزالي هو شك منهجي لأنه مجرد وسيلة إلى الحقيقة، وهو بهذا الغرض يكون مؤقتاً وإرادياً لأن الباحث فرض على نفسه الشك بإرادته، لهذا يكون الشك أمراً ضرورياً في أثناء التطور العقلي وذلك لأن الشك فقط هو الذي يجعل الوصول إلى الحقيقة ممكناً، والبحث ناجحاً[2]. وعظمة هذا الشك مستمدة من أنه يدفع طالب الحقيقة إلى التفتيش والاختبار والاستناد في العلم إلى تجارب موضوعية متعددة تقوده إلى الحقيقة العلمية الثابتة وفي الفلسفة

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٠٠

(٢) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص١٢٩

إلى علة تفرعت منها كل العلل[1]. وهذا الشك الذي اعتنقه الغزالي منهجاً للبحث عن الحقيقة، لم يثنه عن الاقتناع التام بالحقيقة، وعن الاعتراف بإمكان معرفتها. ولكن الذي كان يشغله هو تمحيص هذه الأداة العارفة للحقيقة واليقين في هذه الأداة، ومن ثم تجاوز قنطرة الإيمان بالحق إلى الإيقان به يقيناً، لا يقارنه إمكان الغلط والوهم فيه. فالشك عند الغزالي كان هدفه مراجعة مصادر المعرفة ونقدها من جديد، فهو تفكير نقدي لمعطيات تعتبر صحيحة ضمنياً في الوعي الاجتماعي والمعرفي، أو مسلمات في دائرة اللا مفكر به. فالشك هو منهج تفكيري موجه إلى صورة التفكير، وليس إلى مضمونها، بل هو عملية إرجاع المضمون إلى الصورة. وهذا لا يعني أن كل علم يمكن أن يشك فيه يجب أن يعتبر من بادئ الأمر علماً باطلاً، بل يعتبر في هذه اللحظة من التأمل الفلسفي غير مؤسس تأسيساً كافياً .

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقيل المهدلي، ص ١٥٩

المبحث الثاني
تقييم نقد الغزالي لعلوم عصره

ازدحم عصر الغزالي بمشكلات دينية وفكرية وفلسفية، وكانت هناك مدارس كثيرة وطوائف متعددة، وكان هناك أربع اتجاهات رئيسية، كانت ثلاثة منها ذات طابع ديني، وهي اتجاهات المتكلمين والباطنية والصوفية، بالإضافة إلى الفلاسفة. وقد كانت موقف هذه الطوائف من أمور العقيدة تتمثل في أن هذه الأمور أما أن تؤخذ مستقلة استقلالاً تاماً عن العقل كما في اتجاه الباطنية، وأما أن تكون – في الظاهر– مبنية على براهين مطابقة للعقل كما في اتجاه المتكلمين. في حين أن اتجاه بعض المتصوفة واتجاه الفلاسفة كان يميل إلى رفع التكاليف الدينية. وقد كان الفكر عند كل هذه الطوائف قائماً على التقليد، أي التسليم أما بنظرية الباطنية في الإمام المعصوم أو بتعاليم العقيدة السائدة أو بتعاليم الفلسفة اليونانية من جانب الفلاسفة المسلمين[1]. وبعد أن وجد الغزالي حلاً لأزمته التي استمرت شهرين، وأصبح بعد الحل معتمداً فقط على المبادئ العقلية التي عرف يقينها – اتجه لكشف الحقيقة في تعاليم الاتجاهات القائمة.

أولاً: علم الكلام

تحامل كثير من المتكلمين وأتباع الفرق الإسلامية على هجوم الغزالي على علم الكلام، وهاجموه وقللوا من شأن فكره، بل أن بعضهم تجاوز الحد وكفره ومنع تداول كتبه. ونرد على ذلك بالقول: لقد تجلت "شخصية الغزالي في نقده علم الكلام، شخصية فريدة مستقلة التفكير، قوية التأثير، له منهج في نقد علم الكلام، وهو ممن توفرت عنده أدوات الاجتهاد، فكان من أئمة هذا الفن المجتهدين، ومن

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٦٧

كبار المؤلفين المنتجين[1]. وكانت مؤلفاته أصدق تعبير عن تفاعله مع علم الكلام، حيث كان يشعر بعاطفة سامية نحو العوام وبواجب الدفاع عن معتقدهم والرد على المخالفين. فذهب ينتشل المؤمنين من ظلمات الآراء المختلفة المتضاربة وقد أخذت تفتك بإيمانهم، مبرهناً لهم عن صحة معتقداتهم، لا بطريقة عقلية نظرية بحتة ولكن بأسلوب يناسبهم ويتفق مع استعداداتهم[2]. كما حاول الغزالي الكشف عن محدودية الأحكام والبراهين العقلية للمتكلمين وأمثالهم، حيث وجد فيها مجرد كلمات جدلية، وبالتالي أراد القول بأن الجهد العقلي مهما كان كبيراً فإنه يبقى في إطار التفكير التقليدي مجرد خادم وضيع للتعصب المذهبي، وعلى هذا الأساس بنى استنتاجه الخاص القائل بأن الممارسة الوحيدة التي تمتلك أحقيتها المعرفية هي تلك التي تتكشف من المجاهدة لا من المجادلة، إذ لا طريق حق في بلوغ الحقيقة سوى طريق المعاناة الفردية المتحررة من قيد التقليد والجدل المتعصب[3].

ثانياً: نقد موقف الغزالي من الباطنية

وجه العديد من الباحثين نقداً لموقف الغزالي من الباطنية باعتباره مجرد استجابة لطلب الخليفة العباسي المستظهر بالله بعدما صدرت الأوامر إلى الخادم المطيع بتصنيف كتاب في الرد على الباطنية، حفاظاً على الوحدة العقائدية والسياسية للدولة، فحارب أهل التعليم الباطنية معتبراً إياها الخطر الداخلي[4]. فالدكتور محمد عابد الجابري يرى أن أبو حامد كان فيلسوف الدولة السلجوقية والمنخرط في سلك حاشية وزيرها "نظام الملك"، ولما كانت الباطنية عدو الدولة السلجوقية باعتبارها مذهباً دينياً وفلسفياً وسياسياً، جند الغزالي نفسه على إبطال الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. فكان "تهافت الفلاسفة" بحق من أجل "فضائح الباطنية". ولما أراد إبطال فكرة المعلم المعصوم إنفاذاً للكلام الأشعري، أجبر نفسه على الدعوة إلى استخدام

---

(١) أبو الحسن علي الحسين الندوي- "رجال الفكر والدعوة في الإسلام" دار القلم، الكويت، الطبعة السابعة، ١٩٨٣، الجزء الأول، ص:٢٢٣.

(٢) الغزالي، ١٩٩١، ص٣٥

(٣) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٧٢

(٤) أتعمد في دراسة علاقة موقف الغزالي من الباطنية على الفصل الثاني من كتاب "الخطاب الأشعري"، الدكتور سعيد بن سعيد العلوي، دار المنتخب العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

المنطق لتحصيل العلم(١). ونعتقد أن هذا القول فيه تجنى كبير على الغزالي الذى لم يترك فرقة من الفرق إلا وانتقدها بدون وجود طلب من السلطان. حيث استطاع بفكره القوي، وبما نال من شهرة أن يكون ذات تأثير قوي في مقاومة الباطنية، وأن يطبع الفكر السني بطابعه(٢). فقد رفض تعاليمهم ونقضها وأصابها في الصميم. وبرهن على أن نظرية التعليم من الإمام المعصوم تناقض نفسها بنفسها، من حيث أن الباطنية يجب أن تطبق الفكر المنطقي للبرهنة على صحة هذه النظرية، على الرغم من أن تعاليمها تجحد أية قيمة للمنطق. وهذا يجعل "رتبة هذه الفرقة أخس من رتبة كل فرقة من فرق الضلال(٣).

كما يعيب البعض على الغزالي أنه لم يستطع تمييز مواقف الباطنية الفكرية عن مواقفهم السياسية، خاصة ما تعلق منها بنظرية النبوة والفيض والتأويل الرمزي والإمام المعصوم(٤). ولكن هؤلاء يتناسون أن الغزالي بمحاربته مفهوم العصمة أراد فسح المجال أمام حرية العقل المستند بحد ذاته إلى عدم تناهي المادة المعرفية ومحدودية الذات الإنسانية المعرفية والتاريخية، ومن رفضه واستهزاؤه بمفهوم الرجوع إلى الإمام المعصوم بصدد القضايا المعروضة للجدل أو الحل(٥). وعلى كل حال فقد استطاع الغزالي توظيف العلوم الشرعية، والعلوم العقلية من الفلسفة، والمنطق والكلام في نسف جذور المذهب الباطني وقال فيهم كلمته التي سارت مسير الأمثال: ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر المحض.

رابعاً: الصوفية :

لعل أبي حامد الغزالي واحداً من كبار أعلام المتصوفة الذين استشعروا قيمة وصفاء التصوف السني، فصار بجدارة واستحقاق أن يعتبر النموذج الذي يقتدى به

---

(١) الجابري محمد عابد.- "تكوين العقل العربي" الصفحة: ٢٨٤-٢٨٥.
(٢) تطور الفكر الديني في إيران حتى نهاية العصر السلجوقي-أحمد الحسيسي- Kotobarabia.com، ٢٠٠٥- ص ٩٩
(٣) زقزوق، ١٩٩٨، ص٥٣
(٤) راجع كتاب "الخطاب الأشعري"، الدكتور سعيد بنسعيد العلوي، دار المنتخب العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
(٥) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٨٣

سواء في المشرق أو في المغرب. إلا أنه مع كل هذا فقد سيء فهم تصوف الغزالي إلى درجة أن ابن سبعين في رسائله قال عنه: "وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت، وفي التصوف كذلك، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك، وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور، ولكنه عظم التصوف ومال بالجملة إليه ومات عليه بحسب ما أعطاه كلامه وفهم من أغراضه[1]. واعتبر البعض أن التصوف هو الأساس الأيديولوجي للدعوة السلجوقية، ولهذا ناصر "حجة الإسلام" التصوف السني، وفي ذلك تجريد للعرفان الشيعي الباطني من طابعه السياسي، كما اعتبر البعض تصوف الغزالي تنكراً للعقل واتهم بأنه أبطل القدرة الفكرية للإنسان وأعلى فيه صوت التبعية والإيمان"[2].

ولكن هؤلاء يتناسون أن الغزالي وصل إلى التصوف من خلال بحثه عن الحقيقة، حيث كان تحوله هذا نتاجاً "طبيعياً "لتطوره الفكري – الروحي، أي كل ما قاده لضرورة إعادة النظر الشاملة تجاه كل ما هو قائم من منطلق، وفي ضوء مبادئه الأخلاقية المطلقة[3]. ومع هذا لا ينكر منصف دارس للغزالي ولكتبه، ولإحيائه خاصة أنه لم يقبل التصوف بعجزه وبنجزه، بل رفض تصوف أهل الحلول والاتحاد كالحلاج وأشباهه. ولم يقبل إلا (التصوف السني) القائم على الكتاب والسنة. واجتهد أن يرد كل فكرة أو خلق أو سلوك أو حال، مما يقول به المتصوفة، إلى أصول إسلامية، وأن يستدل عليها بالقرآن والحديث والأثر. كما حاول أن يخفف من غلواء القوم في فهمهم للتوكل والزهد ونحوهما وإن أصابه شيء من رذاذهم. ومما يذكر له أنه نبّه على ضرورة (العلم) الشرعي، لسالك طريق الآخرة، خلافاً لما كان شائعاً بين كثير من الصوفية. وأكد في مواضع لا تحصر: أن السعادة لا تنال إلا بالعلم والعمل[4]. ولم ينقلب أبداً عدواً للعقل. وإنما فهم التصوف كفيلسوف، ولهذا فإنه لا يسوغ وصفه بأنه من الصوفيين المنكرين للعقل[5]. ولهذا يقول الأستاذ ديبور: "أدرك الغزالي في تصوفه

(١) الفلسَفة العَربيَّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- – ط٦ – ٢٠٠٩- ص٣٧٥

(٢) زقزوق، ١٩٩٨، ص١٠٢

(٣) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص١٠٦

(٤) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤-ص ١٣٣

(٥) زقزوق، ١٩٩٨، ص١٠٢

أن المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره، فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة للقوة المتخيلة أو الوهم من جانب الشارع، ورأوا أن دين المتدينين أما انقياد وطاعة عمياء، أو هو ضرب من المعرفة فيه حقائق أدنى مرتبة عن حقائق الفلسفة. وجاء الغزالي فبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى، بل هو تجربة يحسها المتدين بروحه إحساساً حياً، ويمارسها عملياً" (1).

ولو نظر الغزالي إلى التصوف من خلال المتصوفة في عصره، لكان له رأي آخر فيه، أو ربما لم يكن صوفياً في يوم من الأيام، ولكنه عرف التصوف نظرياً من طريق الدراسة والعلم، وعملياً من طريق التطبيق. نقول هذا، لأن أكثر نقاد الغزالي، كان جل نقدهم موجهاً إلى صوفيته، وعرفوا الصوفية من خلال الزبد الطافي على الوجه، وغاب عنهم التعرف على ما ينفع الناس. وغاب عنهم أن "في كل ميدان من الميادين أدعياء، نجدهم في الميدان الديني.. والسياسي، والعلمي، ونجدهم كذلك في ميدان التصوف(2). وليس من الإنصاف أن تحمل على التصوف أوزار الأدعياء واللصقاء، الذين يندسون في صفوفه نفاقاً واحتيالاً، أو جهلاً وفضولاً، فإنه ما من نحلة في القديم والحديث سلمت من أوزار اللصقاء الذين ينتمون إليها من غير أهلها(3). ولقد اكتشف الغزالي أثناء رحلته مع التصوف، أخطاء الجهلة، وانحرافات الأدعياء واللصقاء وعرفها معرفة عن قرب. والغزالي الذي ألجأ الفلسفة إلى خنادق الدفاع، والذي فضح الباطنية.. دفاعاً عن الإسلام، ما كان ليسكت عن انحرافات بعض المتصوفة، التي لا تقل خطراً عن خطر الفلسفة والباطنية(4).

(١) انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ٣٤٨

(٢) المنقد من الضلال ص ٢٦٧. الامام الغزالي – ص١١٦

(٣) التفكير فريضة إسلامية. موضوع: التصوف. عباس محمود العقاد.

(٤) ظهر الإسلام ، لأحمد أمين ١٦٩/٤.

المبحث الثالث

الغزالي منزلته و آراء النقاد فيه

تمهيد: تناقض الآراء حول الغزالي:

اختلف الناس في أمر أبو حامد الغزالي، فمنهم من يراه واعظاً متصوفاً، ومنهم من يراه مفكراً عقلياً وفيلسوفاً، ومنهم من يراه هذا كله، بل وحجة الإسلام الذى جدّد الله به دينه على رأس المائة الخامسة، ومنهم من نسبه إلى الجهل والتخبط والتردد بين الدين والفلسفة والكلام. وإن كان الجميع مطبقين على جلالته في العلم، وعلى أنه من أعلام الإسلام حقاً[١]. وهكذا يختلف الباحثون في وصف الغزالي، لنظرهم إليه من زاوية خاصة، فما هو الحق في ذلك؟ فشخصيه الغزالي كانت ولا تزال معترك الأقلام، وميداناً لأسلات الألسن منذ دوي اسمه في الآفاق، وسارت مؤلفاته مع الشمس حتى بلغت من دنيا العلم والعقل ما قصرت دونه مصنفات العلماء والحكماء[٢]. وقد أحدثت أفكاره دوياً انقسم الناس حوله إلى اصناف[٣]:

(أ) **صنف معجب**، يقدس أبا حامد الغزالي ويرفعه إلى مكانة تكاد تشبه العصمة، ولا يقبل أن ينقد في فكره، أو يخطأ في قول، أو يلام في سلوك، بعد أن ثبتت له الإمامة والولاية، وعرفه الخاص والعام بأنه حجة الإسلام[٤] والمسلمين وإمام أئمة الدين. لم تر العيون مثله لساناً وبياناً ومنطقاً وخاطراً وذكاءً وطبعاً، وصار أنظر أهل زمانه وأوحد أقرانه في أيام إمام الحرمين. وكان "شديد الذكاء سديد النظر، عجيب الفطرة، مفرط الإدراك، قوي الحافظة، بعيد الغور، غواصاً على المعاني

---

(١) الغزالى بين الفلسفة والتصوف- الدكتور محمد يوسف موسى- صفحه ٥٥

(٢) كتاب أبو حامد المفكر الثائر ص١٦

(٣) انظر سيرة الغزالي ص٧٩.

(٤) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤-ص ٨ -٩

الدقيقة، جبل علم، مناظراً محجاجاً[١]. فهو الإمام الفقيه والإمام الأصولي، والإمام في علم الأخلاق، وعلم التربية والنفس، والإمام في الاقتصاد، والإمام السلفي، والإمام الصوفي، والإمام المصلح... وهو مع كل هذا: الإمام العامل، العابد [٢].

فهو في نظر محبيه المعجبين بعقله وعلمه، العبقري المنظار الذي حطم العقول بقوة عقله. والعالم الأصولي الفقيه المتكلم الذي أرسى قواعد العقائد على دعائم المنطق البرهاني وحماها بسياج الحجة الباهرة، والجدلي الذي يقتحم على الخصوم قلاعهم، ليهدم بقوة حجته، ما أقاموا من حصون الشبه والأباطيل، والفيلسوف الذي خنعت له كبرياء الفلاسفة ودانت لعقله عصيات الفلسفة، فظهر على أسرارها وكشف عن خباياها وبهرج زيفها، وحقق من عويص قضاياها ما عجز عنه فحولها وجهابذتها. والصوفي الروحاني والحكيم النفساني الذي تجلت بنور قلبه، وإشراق روحه أسرار الشريعة وحكم بتشريعها فأبان عنها في إحيائه بما لم يحر معه في شوطه جواد من الأئمة والحكماء. وكل ذلك دفع كثيراً من محبيه من أعلام العلماء إلى المبالغة والإغراق في مدحه[٣]. فنطق يرسل عليه وعلى كتبه كلمات الاعجاب ويطلق ألفاظ المدح من مثل: لو كان نبي بعد محمد لكان الغزالي ولو كان الغزالي نبياً لكانت معجزته الإحياء، وكاد الإحياء أن يكون قرآناً[٤]، ومن أراد طريق الله وطريق رسول الله وطريق العارفين بالله وطريق العلماء بالله أهل الظاهر والباطن، فعليه بمطالعة كتب الغزالي خصوصاً إحياء علوم الدين فهو البحر المحيط[٥].

ومن مثل ما قاله الفقيه إسماعيل بن محمد الحضرمي اليمني حين سئل عن تصنيف الغزالي: محمد بن عبد الله (ص) سيد الأنبياء، ومحمد بن إدريس الشافعي سيد الأمة، ومحمد بن محمد الغزالي سيد المصنفين. ومن مثل ما وصف به الحافظ أبو الفضل العراقي كتاب الإحياء حين قال: أنه من أجل كتب الإسلام في معرفة الحلال والحرام[٦]. ومن مثل ما قاله الشيخ أبو محمد الكاروني: لو محيت جميع

(١) طبقات السبكي ج٦ ص١٩٦.
(٢) الامام الغزالي – ص٨
(٣) كتاب أبو حامد المفكر الثائر ص١٦
(٤) العيدروس (١٩٦٨): تعريف الأحياء بفضائل الإحياء. طبع القاهرة ص٧
(٥) العيدروس ص٨.
(٦) دور الغزالي في الفكر– حسن الفاتح قريب الله– مطبعة الأمانة – مصر –١٩٧٨ ص٢٨

العلوم لاستخرجت من الإحياء. ومن مثل ما قاله الشيخ عبد الله العيدروس: لو بعث الله الموتى لما أوصوا الأحياء إلا بما في الإحياء. ومن مثل ما روى عن الشيخ علي ابن أبي بكر السقاف قوله: لو قلب الإحياء كافر لأسلم. واعتبر بعضهم كتاب الإحياء مقياساً للعلم والثقافة[١] وتراسل به بعض الأدباء في نثرهم وشعرهم، وبالغ آخرون فتعبدوا بقراءة كتاب الإحياء وقسموه ثلاثين جزءاً ليقرؤوه كالقرآن في رمضان.

(ب) **والصنف الآخر، يتحامل على الغزالي**، ويتطاول على مقامه، ولا يعترف بما قدم للعلم والفكر والدين، ويكاد يجرده من كل فضيلة. فمنهم من يحمله تبعة انتشار التصوف المنحرف، وثان يجعل في رقبته ذيوع الأحاديث الموضوعة والضعيفة، وآخر يحمله مسؤولية التخلف الحضاري للأمة الإسلامية كلها، ومنهم من يجعل له وجهين: وجهاً للخاصة ووجهاً للعامة[٢]. وهذا الصنف الناقم، كان لا يفتأ يقلل من مكانة الغزالي ويحقر من شأن ثقافته مصوراً إياه بصورة الكافر الملحد تارة وبصورة الجاهل الغبي تارة أخرى[٣]، سالباً منه كل فضيلة مسنداً إليه كل رذيلة. ويمكن ملاحظة أن أكثر متنقصوا أبي حامد رحمه الله، هم من الفقهاء والمحدثين. فكما حمل الحب المحبين على المبالغة والاغراق في مدح أبي حامد والثناء عليه، حمل الشائنين الشنان على المبالغة في التنقيص والعيب. وقد كان أبو حامد نفسه شديداً على الفقهاء والمحدثين بقلمه ولاذع عباراته ويتنقص دينهم وإخلاصهم، ويعيب عليهم كثرة تفريعهم لمسائل الفقه وكثرة رواية الحديث وتكالبهم على مظاهر الدنيا ومناصبها وصيتها، فدفع ذلك فريقاً منهم إلى أن يقسو عليه ويتتبع كلامه، يتصيد منه العثرات حتى رماه بعضهم بأنه كاد ينسلخ من الدين، وبأنه طوى بصوفيته بساط الشريعة كما يقول ابن الجوزي في كتابه "تلبيس ابليس"، وكما صرح به ابن القيم في تعقيبه على ما ورده أبو حامد من حكايات وأحوال لبعض مشايخه وأحوال الصوفية وأكابرهم[٤]. ومن أمثلة ذلك أيضاً ما قاله: أبو بكر محمد بن الوليد الأندلسي الفقيه المالكي المتوفى عام ٥٢٠هـ : "شحن أبو حامد الإحياء بالكذب على رسول الله

(١) العيدروس: تعريف الأحياء ص٧-٩.
(٢) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤-ص ٨ -٩
(٣) مثل ابن الجوزي وابن رشد راجع المنتظم مادة وفيات ٥٠٥هـ وتهافت الفلاسفة لابن رشد.
(٤) كتاب أبو حامد المفكر الثائر ص٢٠

(ص) فلا أعلم كتاباً على بسيط الأرض أكثر كذباً منه[1]. وما قاله محمد بن الوليد الطرطوشي: فأما ما ذكرت من أبي حامد فقد رأيته وكلمته فرأيته جليلاً من أهل العلم واجتمع فيه العقل والفهم ومارس العلوم طول عمره، وفاق على ذلك معظم زمانه، ثم بدا له العدول عن طريق العلماء ودخل في غمار العمال، ثم تصوف وهجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان[2].

مما تقدم يتضح لنا أن الآراء والمواقف، قد تناقضت حول الغزالي، فقد رفعه البعض إلى مصاف الأنبياء وأهل الابتكار والعظمة الفكرية، بينما أنزله آخرون إلى حضيض التقليد والسرقة وعدم الأصالة والرجعية الفكرية والظلامية العارمة[3]. وهذه تجعلنا نقول بأنه ما أن يدعي النقاد أو الفيلسوف موقفاً من الغزالي، حتى يقوم إليه من يعارضه. وما زالت الدعاوى النقدية المتعارضة تتكاثر والنظريات المتنازعة تتراكم، والأنساق المتقابلة تتزايد، كل ذلك في تكدس وتشتت يؤذن بالفوضى، حتى أن الناظر في هذا الركام الذي يضرب بعضه البعض، يظن أن الغزالي ما ظهر إلا ليكون موضوع نزاع الفلاسفة بحسب أصواتهم، وبحسب عدد أنفاسهم. ولا غرو، فالرجل خاصم فئات كثيرة، ألبها جميعاً ضده. فقد هاجم الفلاسفة، وفضح الباطنية، وندد بالحشوية، وعاب المقلدين وانتقد المتكلمين، ولام الفقهاء، وحمل على العلماء الذين يلتمسون الدنيا بالدين، وسماهم (علماء الدنيا) كما حمل على علماء (الظاهر) من الحرفيين الذين حجبهم القشر عن اللباب، وكشف اللثام عن كثير من ظواهر التدين المغشوش لدى طوائف شتّى من المجتمع[4].

هكذا إذن تعددت المواقف حول الغزالي بل تناقضت بين مؤيد ومعارض، بين مادح وناقد، وكل ذلك يشير إلى الاهتمام الواسع بشخصيته ومكانتها في الثقافة العالمية من جهة، ومن جهة أخرى يكشف عن غياب أعمال تعميمية شاملة لشخصيته وتطورها الروحي ومنظومته الفكرية ككل .. وهذا ما يمكن ملاحظته على مثال تلك الصيغ المتضاربة والمتعارضة والمتنافرة، بل الشديدة التناقض بصدد تحديده

---

(١) سير أعلام النبلاء الذهبي، ج١٩ ص ٣٣٤
(٢) دور الغزالي في الفكر- حسن الفاتح قريب الله- مطبعة الأمانة – مصر -١٩٧٨ ص٣١
(٣) ميثم الجنابي، الغزالي، ج١، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٨، صـ٣١
(٤) القرضاوي- ص ج

الفكري.. الفلسفي[١]. والمهم عندنا، أنه "مهما تكن الآراء التي قيلت عن الغزّالي مختلفة، فإن الجميع متفقون على مكانته في شؤون المعرفة، ورسوخ قدمه فيها"[٢]، وحسبنا بعض الآراء والمواقف في حقه نأخذ بعض الأمثلة.

أولاً: ثناء العلماء القدماء والمعاصرين له:

١- ثناء العلماء القدماء عليه:

كان أبو حامد الغزالي عند جمهور المتقدمين، حجة الإسلام، ومجدد المائة الخامسة، ومحيي علوم الدين، فقال شيخه إمام الحرمين: "الغزالي بحر مغدق". وقال تلميذه محمد بن يحيى: "الغزالي هو الشافعي الثاني". وقال معاصره عبد الغافر الفارسي: "الغزالي حجة الإسلام والمسلمين، إمام أئمة الدين، من لم تر العيون مثله لساناً وبياناً ونطقاً وخاطراً وذكاءً وطبعاً"[٣] وقال عنه ابن النجار: "الغزالي إمام الفقهاء على الإطلاق، ورباني هذه الأمة، ومجتهد زمانه وعين وقته وأوانه، برع في المذهب والأصول والخلاف والجدل والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة"[٤]. وترجم له الذهبي فقال: "الشيخ الإمام البحر، حجة الإسلام، أعجوبة الزمان، زين الدين أبو حامد الغزالي، صاحب التصانيف والذكاء المفرط"[٥] وقال ابن العماد الحنبلي: "الإمام زين الدين حجة الإسلام، أبو حامد أحد الأعلام، صنف التصانيف مع التصون والذكاء المفرط، والاستبحار في العلم وبالجملة ما رأى الرجل مثل نفسه"[٦] وقال عنه ابن كثير الدمشقي: "كان من اذكياء العالم في كل ما يتكلم فيه، وساد في شبيبته حتى أنه درس بالنظامية ببغداد وله أربع وثلاثون سنة، فحضر عنده رؤوس العلماء"[٧]،

---

(١) ميثم الجنابي، الغزالي، ج١، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٨، صـ٣١

(٢) العثمان: الدراسات النفسية. ص٩.

(٣) القرضاوي يوسف، "الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه"، "دار الوفاء" القاهرة، الطبعة الأولى: ١٩٨٨ الصفحة: ١٣

(٤) سير أعلام النبلاء / ١٩ / ٣٣٥.

(٥) القرضاوي يوسف "الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه"، الصفحة: ١٣.

(٦) ابن العماد (١٩٨٦): شذرات الذهب في أخبار من ذهب. حققه: محمود الأرناؤوط. خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط. ط١ دار ابن كثير، دمشق، ج ٦، ص١٨

(٧) ابن كثير. الدمشقي (١٩٨٨): البداية و النهاية. المحقق: علي شيري. ط١، دار إحياء التراث العربي. ج١٢ ص ٢١٤

فتعجبوا من فصاحته واطلاعه[١]. وقال أبو بكر بن العربي: "رأيت الغزالي ببغداد يحضر درسه أربعمائة عمامة، من أكابر الناس وأفاضلهم، يأخذون عنه العلم"[٢]. ومن أنصار الغزالي تاج الدين السبكي الذي كتب عنه في (طبقات الشافعية) أكثر من ثمانين صفحة ودافع عنه دفاع الابطال. وكان يرى أنه لو لم يكن لدى المسلمين غير كتاب الاحياء لكفى، وقال عنه: "حجة الإسلام ومحجة الدين التي يتوصل بها إلى دار السلام، جامع أشتات العلوم، والمبرز في المنقول منها والمفهوم، جرت الأئمة قبله بشأو، ولم تقع منه بالغاية، ولا وقف عند مطلب وراء مطلب لأصحاب النهاية والبداية"[٣]. ومنهم الزبيدي الذي وضع شرحاً مطولاً للإحياء دافع فيه عن الغزالي دفاع المستميت. وقال عنه ابن خلكان: "من أحيا الدين وأقام السنة وأمات البدعة ؟!. فهو الفقيه الأصولي الذي "لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله"[٤].

٢- ثناء العلماء المعاصرين عليه:

قال الإمام محمد المراغي شيخ الأزهر: "إذا ذكرت أسماء العلماء اتجه بك الفكر إلى ما امتازوا به من فروع العلم. أما إذا ذكر الغزالي فقد تشعبت النواحي ولم يخطر بالبال رجل واحد، بل خطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره، رجل متعطش إلى معرفة كل شيء نهم إلى فروع المعرفة"[٥]. وقال عنه الدكتور البوطي: "للإمام الغزالي مكانة جليلة في عقلي وقلبي، منذ أول عهدي بالسير في طريق المعرفة"[٦] وقال الدكتور سليمان الأشقر: "وقد كثر مادحوه وناقدوه قديماً وحديثاً، والحق أنه بذكائه المفرط، أمَدَّ المكتبة الإسلامية بمادة غزيرة في كل العلوم التي تطرق إليها"[٧]. وقال الأستاذ محمد حسن هيتو: "إن الغزالي أمة لوحده في علومه، ومعارفه

---

(١) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤-ص ١٤

(٢) ابن العربي. أبو بكر (١٤١٩هـ): العواصم من القواصم . قدم له وعلق عليه: محب الدين الخطيب. ط١، وزارة الشؤون الإسلامية ، السعودية. ص٢١

(٣) طبقات الشافعية الكبرى / ٦ /١٩٢.

(٤) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص٣

(٥) الحقيقة في نظر الغزالي" دار المعارف – الطبعة الرابعة، ب – ت – ص ٩.

(٦) شخصيات استوقفتني ص ٧٩.

(٧) مقدمة تحقيق المستصفى / ٨ .

الشخصية"[1]. ويرى الشيخ علي عبد الرزاق: إن الغزالي أوجد حركة فكرية في العالم الإسلامي تختلف قيمتها باختلاف الأقطار والأمصار. ويرى الدكتور أحمد أمين: إن أسلوبه في الترغيب والترهيب من أنفع الأساليب في هداية الجماهير. وقال عنه أحمد شمس الدين: حجة الإسلام ومحجة الدين، الفيلسوف المتكلم المتصوف الفقيه، أحد أعظم أعلام الفكر في التاريخ الإسلامي وأشدهم تأثيراً حتى يومنا هذا في ميادين العلوم[2].

أما د. ميثم الجنابي فيقول: الغزالي من بين شخصيات الثقافة الإسلامية، التي بدونها لا يمكن فهم تاريخها الروحي، فهو نعمة عالمية بالقدر الذي تتعمق معارفنا فيه. ومع كل تعمق متجانس في إبداعه الفكري ستظهر وحدته وراء كل ما كان حافزاً للحكم على تناقضاته، وهو مما لا يمكن استيعاب حقائقها دون نفي الوسائط والتعامل معه مباشرة[3]. ويقول أبو العطا: ليت الدنيا تسمح بأن نلتفت إلى الغزالي مصوراً في قواه العلمية والروحية، فقد خلق هذا الرجل آفاقاً من الفكر والبيان، وشغل الدنيا بعقله وروحه آماداً من الزمان[4]. ويقول الشيخ ابن عاشور: "إن الفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقي الخص، إنما تعتبر مبتدئة بالغزالي، فإذا كان الغزالي يقال أنه فيلسوف الإسلام أو يلقب بحجة الإسلام، فليس ذلك من باب التلقين التنويهي التشريفي، وإنما هو عنوان علمي حقيقي. ونجدها حقيقة واضحة ناصعة إذا نحن وقفنا على حقيقة الفلسفة الإسلامية وماهيتها وكيانها وموقع الإمام أبي حامد الغزالي منها[5].

وقد لقب الغزالي في حياته بألقاب كثيرة أشهرها حجة الإسلام، ومحجة الدين وزين الدين التي يتوصل بها إلى دار الإسلام وجامع أشتات العلوم والمبرز في المنقول منها والمفهوم، والعالم الأوحد ومفتي الأمة وبركة الأنام وإمام أئمة الدين[6]. ولم

---

(١) مقدمة تحقيق المنخول / ٣٢.
(٢) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص٩
(٣) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٩
(٤) أبو العطا، ١٩٨٥، ص "ص-ش".
(٥) كتاب أبو حامد المفكر الثائرص٦٠، (مجلة الثقافة لدار ابن خلدون العدد الأول ص٥٧).
(٦) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي . دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثانية، ص، ١١

يقتصر هذا التمجيد على الشرقيين فحسب، بل شمل أيضاً المستشرقين، فلقد اجتمعت على حد تعبير كاردوفو في الغزالي "صفات الخطيب والعالم النفساني والواعظ الديني فهو يفيض بالأولى ويحلل بالثانية ويأسر النفوس بالثالثة، إذ هو يفتش عن أحب الجمل إلى النفوس ويجمع اشد النصوص تأثيراً في العقول، ويستخدم المجازات والكنايات حتى لا تشتغل الأرواح والعقول بغير ما يقول. وفوق ذلك فهو يعبر عن المعنى الواحد بتعبيرات مختلفة ويصور الموقف الواحد بصور متنوعة[١] أما المستشرق كوربان فيقول: يمكننا التصديق طوعاً، مع التحفظ تجاه بعض المبالغات، أن هذا الخراساني كان من ألمع الشخصيات ومن أنبغ المفكرين الذين ظهروا في الإسلام، يشهد بذلك اسمه الفخري، حجة الإسلام[٢]. ويقول ول ديورانت: الغزالي أعظم علماء الدين المسلمين، الذين جمع بين الفلسفة والدين، فكان بذلك عند المسلمين، كما كان أوغسطين وكانط عند الأوربيين[٣] أما الأستاذ ديبور فيقول: "لا شك أن الغزالي أعجب شخصية في تاريخ الإسلام ومذهبه صورة لشخصيته[٤].

ثانياً: منتقدو الغزالي من القدماء والمعاصرين:

١- الناقدون للغزالي من القدماء:

على الواجهة المقابلة نجد بعض الآراء الناقمة وإن تفاوتت درجة نقمتها ومهاجمتها للغزالي، فأبو بكر الطرطوشي يتهم الغزالي بأنه: "هجر العلم إلى العمل، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب، ووساوس الشيطان، ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين"[٥]. أما ابن تيمية فقد كتب فصولاً في تناقضه وتسفيه بعض آرائه، ولما سئل عن كتابه إحياء علوم الدين قال: "أما الإحياء فغالبه جيد، لكن فيه ثلاث مواد فاسدة، فيه مادة من ترَّهات

---

(١) التنسك الإسلامي للدكتور محمد غلاب. ص٢

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية- ج١هنري كوربان- ترجمة /نصير مرَوة، حَسَن قبيسي- منشورات عويدات بيروت- ط١- ١٩٦٦، ص٢٧١

(٣) ول ديورانت- ترجمة محمد بدران- قصة الحضارة- - عصر الإيمان- ص٣٦٢

(٤) تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ص٣٤٨.

(٥) سير أعلام النبلاء / ١٩ / ٣٣٩.

الصوفية، ومادة من الأحاديث الموضوعة، ومادة فلسفية"[١]. وشن عليه ابن القيم الجوزية حملة من خلال مناقشته لكتاب احياء علوم الدين، وإبراز ما فيه من أخطاء. وأيضاً انتقده الحافظ تقي الدين ابن الصلاح، صاحب الفتوى الشهيرة، التي ذهب فيها إلى أن "المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر" و"فمن تمنطق فقد تزندق"[٢]. فقد انتقد الغزالي لأنه صدر كتابه المستصفى، بطائفة من مسائل المنطق اليوناني، ثم زعم أن العالم لا ثقة بعلمه إن لم يخضع علمه لمعايير هذا المنطق وأحكامه، ومن ثم ألزم الناس بأن يجعلوا من تلك المعايير سلماً إلى بلوغ علومهم ومعارفهم. وقال: "سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكي عن يوسف الدمشقي مدرس النظامية ببغداد، أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول: فأبو بكر وعمر وفلان وفلان ... فهؤلاء وصلوا إلى الغاية من اليقين ولم يكن أحد منهم يعرف المنطق"[٣].

وقال عنه الذهبي: "وأدخله سَيلان ذهنِه في مضايقِ الكلام، ومزالِّ الأقدام. ونقل الذهبي عن أبي بكر بن العربي قوله: "شيخنا الغزالي بلع الفلاسفة، وأراد أن يتقيأهم فما استطاع"[٤]. كما انتقده ابن الجوزي في كتابه (إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء) فقال: "وجاء أبو حامد الغزالي فصنف لهم - أي للصوفية - كتاب الإحياء على طريقة القوم، وملأه بالأحاديث الباطلة، وهو لا يعلم بطلانها، وتكلم في علم المكاشفة، وخرج عن قانون الفقه، وجاء بأشياء من جنس كلام الباطنية"[٥]. ومن أهم ما أخذ على الغزالي تقصيره في علم الحديث، وقد وصفه ابن الجوزي "بأنه في الحديث (حاطب ليل) أي يأخذ كل ما يجده إمامه، دون تمحيص ولا انتقاء"[٦]. وكان الغزالي يعترف بذلك حين سئل عن غذاء الشيطان وحديث الحوض والبرزخ، وذكر أنه لا يعرف عن هذه الأمور بالتفصيل وطلب من السائل أن يرجع إلى الأحاديث. لأنه عرف نفسه غير متخصص في الحديث وكان يقول: وبضاعتي في علم الحديث

---

(١) القرضاوي يوسف "الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه"، ص: ١٢٦.

(٢) الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف ارثور سعدييف، توفيق سلوم -دار الفارابي بيروت ط٢ ٢٠٠٠- ص ٢٩١

(٣) العجم، ١٩٨٩، ص٣٢١

(٤) سير أعلام النبلاء ج١٩، ص٣٢٣، ٣٢٧.

(٥) ابن الجوزي (٢٠٠١): تلبيس إبليس. ط١، دار الفكر للطباعة والنشر، بيرزت، لبنان ص١٤٩

(٦) ابن الجوزي. جمال الدين (١٩٩٢): المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. المحقق: محمد عطا، مصطفى عطا. ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ج١٧ ص ١٢٦

مزجاة، قليلة[1]. كما هوجم الإمام هجوماً عنيفاً على إدخاله المنطق في الأصول، من قبل الكثيرين، ومنهم: أبو الوفاء بن عقيل والقشيري[2]. كما اتهمه خصومه بالزندقة من جراء آرائه الجريئة فهجر الناس. يقول أبو بكر بن العربي: "رأيت الغزالي في البرية وبيده عكاز، وعليه مرقعة وعلى عاتقه ركوة، فدنوت منه وسلمت عليه فرد بحسرة قائلاً:

غزلت لهم غزلا دقيقا فلم أجد لغزلي نساجاً فكسرت مغزلي

وقد كان عدد خصوم الغزالي كبيراً، وبلغ البعض منهم درجة من الكراهية جعلته يكفر الغزالي والبعض الآخر يأمر بإحراق كتبه. وقد كان علماء المغرب من الأندلسيين والإفريقيين من أشد ناقدي الغزالي والمنكرين عليه فقد حرقوا كتبه، وأغروا بها العامة وأفتوا الملوك والأمراء وذوي السلطان في أقطارهم وأغروهم بوجوب حرقها وإعدامها"[3]. وقد اتهم الغزالي من قبل المازري والطرطوشي وغيرهما بالأخذ عن الفلاسفة، ورمي بالمروق والإلحاد، واتهمه فقهاء الأندلس في دينه ورموه بالزيغ والمروق واحرقوا نسخ الإحياء أمام جامع قرطبة[4]. ويروي السبكي أنه لما دخلت مصنفات الغزالي إلى المغرب قيل للسلطان علي بن يوسف بن تاشفين أنها مشتملة على الفلسفة المحضة، فأمر بإحراقها، وتوعد بالقتل من وجد عنده شيئاً منها[5]. ومن فلاسفة المغرب اشتهر بمعارضته للغزالي، ابن باجة وابن رشد الذي خصه بكتاب "تهافت التهافت" وبعض كتبه الأخرى وقال فيه: "لا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة، كما أخطأ على الحكمة". ولا غرابة أن تطول في المشرق والمغرب قائمة خصومه لأن الغزالي لم يهادن الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة والباطنيين والفلاسفة واليهود والنصارى والدهريين الذين أمطروه من جهتهم بنبالهم الحادة"[6].

---

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ٣١
(٢) العجم، ١٩٨٩، ص٣٢٩
(٣) كتاب أبو حامد المفكر الثائر ص٢٧
(٤) قضية التكفير عند الغزالي – د. رفيق زاهر- ط١ – مكتبة الازهر بالقاهرة-ص٩٨
(٥) الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف ارثور سعدييف، توفيق سلوم -دار الفارابي بيروت ط٢ ٢٠٠٠- ص ٢٩١
(٦) اللامعقول وفلسفة الغزالي – محي الدين عزوز- الدار العربية للكتاب- ليبيا تونس - ١٩٨٣ص٦٧

٢- الناقدون للغزالي من المعاصرين:

اختلف المعاصرون في مواقفهم من الغزالي، فمنهم من ينقده لأشعريته ومذهبه في تأويل الصفات ونحوها، وما بقي فيه من رواسب التأثر بالفلسفة. ومنهم من ينقده لصوفيته، ومنهجه في نصر التصوف وتبنيه، ومنهم من ينتقده لدعوته إلى إهمال الحياة المادية، وتقدم المجتمع استغراقاً في طلب السعادة الشخصية، وهو أثر من آثار تصوفه ومنهم من ينقده، لاستفادته من أفكار الآخرين دون أن ينسبها إليهم[١]. ومنهم من اعتبره معبراً عن ايديولوجية السلطان، ومضفياً الشرعية عليها، حيث "ربط نفسه بسلطان عصره ملتزماً بأن يدافع عما يطلب إليه الدفاع عنه، ومتصدياً لما يأمره بالتصدي له"[٢]. ومنهم من شكك في اعترافات الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال، وأدعى أن: "الغزالي غير صادق في هذه الاعترافات المرتجلة والمخترعة[٣]. وهاجمه البعض معتبراً أنه انطلق في كتابه (تهافت الفلاسفة) من منطلق التضليل لا التعليل، ودعا في كتابه القيم (المنقذ من الضلال) إلى تحريم أو منع تعلُم الرياضيات: لأنها تقوم على المنطق، والمنطق يؤدي إلى الفلسفة. ويرى هؤلاء أن أبو حامد بدأ فيلسوفاً متأملاً، واختار أن ينتهي درويشاً متصوفاً. وقد جاء في كتابه الكبير القيم إحياء علوم الدين من القصص والروايات ما هو إلى الخرافة أقرب منه إلى ما يقبله العقل[٤]. ولم تهدأ ثائرة خصومه رغم تصرم الدهور وتعاقب القرون، واستمرت إلى عصرنا هذا حيث لازلنا نسمع اتهامات عديدة موجهة له، منها: أنه "اضطر إلى ترك التدريس ببغداد خوفاً من تنكر الحكام له لا بدافع أزمة نفسية كما زعم[٥].

وهناك من انتقده لسلبيته أمام الأحداث الكبار المهددة لحياة الأمة من حوله[٦]، التي مرت بالمسلمين في زمانه مثل احتلال الصليبيين لعدد من بلاد الإسلام ولاسيما بيت المقدس. فقد كان الغزو الصليبي لأنطاكية سنة ٤٩١هـ ودخولهم القدس ٤٩٥هـ،

---

(١) الغزالي بين مادحيه وناقديه ص ١١١.
(٢) أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. ص ٤٣.
(٣) نقلا عن شيخ الأرض تيسير- . "الغزالي"، ص ٢٨-٢٩.
(٤) شموخ الفلسفة وتهافت الفلاسفة. د. راشد المبارك- ط١- ٢٠٠١ – القاهرة- روافد للنشر والتوزيع- ص١٢
(٥) اللامعقول وفلسفة الغزالي – محي الدين عزوز- الدار العربية للكتاب- ليبيا تونس - ١٩٨٣ص٦٧
(٦) الغزالي بين مادحيه وناقديه ص ١١١.

وكان الغزالي لا يزال في عزلته إذ لم يفارقها إلا في سنة ٤٩٩هـ، ولم يذكر الجهاد في سبيل الله في كتابه إحياء علوم الدين، ولم يتطرق إليه أبداً[١]، بل كان مجاوراً في بيت المقدس تارة، ومعتكفاً بزاويته في الجامع الأموي تارة أخرى[٢]، وكأنه في كوكب آخر، لا يعيش بين المسلمين. وقد هاجمه زكي المبارك لهذا الموقف، وتابعه عبد الدائم الأنصاري بهذه العبارة: "بينما كان بطرس الناسك يحث المسيحيين على استرجاع بيت المقدس وتقويض دولة الإسلام، كان الغزالي منهمكاً في الرد على خصومه وتلاوة أورداه ونشر آرائه، ولم يدافع عن الإسلام بل لم يخط حرفاً واحداً في جميع كتبه عن هذا الموضوع الخطير" وقد التمس له فريد جبر العذر إذ أنه كان في خرسان بعيداً عن المعركة، في عزلته وخلوته، ولعله لو كان في الشام اتخذ موقفاً مخالفاً، ثم إن البلاد الإسلامية كانت كلها حينذاك غارقة في الفتن والمؤامرات، والمعارك على السلطة بين الأمراء، لم تكن تنقطع، وكل هذا شغل المسلمين[٣].

وأخيراً عاب بعض المعاصرين على الغزالي: إغفال المصلحة العامة للمجتمع المسلم، وللأمة الإسلامية، ومنهم د. محمد يوسف موسى، الذي وجه إليه نقداً عنيفاً في كتابه (فلسفة الأخلاق في الإسلام) ومما قاله: "نعتقد أن الغزالي لم يكن – وهو يكتب في مذهبة الأخلاقي – يعنيه الصالح العام. فكان مذهبه بذلك مذهباً فردياً لا اجتماعياً". ونقطة ارتكاز الهجوم هي أخذ الغزالي بالزهد والتوكل[٤].

الغزالي ومسئولية التخلف العلمي والحضاري للأمة:

ذهب بعض المستشرقين، وتبعهم بعض المعاصرين من العرب إلى أن الغزالي يحمل وحده تبعة هدم الفلسفة، والتفكير العقلي الحر، وانتصار المدرسة التقليدية على المدرسة العقلية، بل حملوه –تبعاً لذلك– مسئولية انهيار صرح العلوم والحضارة الإسلامية برمتها!![٥]، حيث يزعم هؤلاء أن أفكار الغزالي قامت بدور وظيفي خطير

---

(١) كتاب إحياء علوم الدين في ميزان العلماء والمؤرخين-ص٣٧-علي حسن عبد الحميد. مكتبة ابن الجوزي. الأحساء . الهفوف. ط١ ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م

(٢) احياء علوم الدين، ص٥

(٣) اللامعقول وفلسفة الغزالي – محي الدين عزوز- الدار العربية للكتاب- ليبيا تونس - ١٩٨٣ص٦٧

(٤) الغزالي بين مادحيه وقادحيه للقرضاوي ص ١٦٠ – ١٦٥.

(٥) في كتاب صدر في سلسلة (عالم المعرفة) بدولة الكويت بعنوان (العرب وتحديات التكنولوجيا) يحمِّل المؤلف (انطونيوس كرم) ومن نقل عنهم من المعاصرين الغزّالي، والمدرسة التي يمثلها، نتيجة تخلف الأمة، وسقوط حضارتها!!

في العدوان على العقل، ومواجهة النشاط العقلي، وتكفير الفلاسفة والمشتغلين بالعلوم الطبيعية، ولعبت دوراً مؤثراً في تشكيل ثقافتنا لقرون طويلة. وقد أدّى توقيرها والتمسك بها، وإضفاء القداسة عليها والإصرار على إعادة أنتاجها، إلى دخول ثقافتنا العربية والإسلامية نفقاً مظلماً أسفر عن مأزقها الراهن ويضيف هؤلاء بالقول: ومما له دلالة جديرة بالتأمل أن يبدأ الغزالي دوره الملتبس في إحياء الدين وتجديده، بهجوم على العلوم الطبيعية التي شهدت انتشاراً واسعاً في العصر العباسي، حيث ينفي الغزالي أهمية العلوم الطبيعية، ويبالغ في التقليل من قيمتها، ويتشدّد في تحقيرها وتكفير المشتغلين بها قياساً إلى موقفه الداعم لعلم الفقه. كما يزعم هؤلاء أن الغزالي هاجم في بقية كتبه الفلاسفة والعلماء الذين اشتغلوا بالبحوث العلمية. فقد جاء كتاب "إحياء علوم الدين" ليحوي مجموعة من الأفكار التي يستطيع الباحث فيها تفسير أسباب تراجع الحضارة العربية الإسلامية، ودخولها منذ المائة الخامسة الهجرية، مرحلة جديدة اتسمت بأفول ذلك الوهج والبريق اللذين تميزت بهما فترة صعود هذه الحضارة في العصر العباسي الأول[١].

وقد انتقد د. حسين مؤنس كتاب الإحياء للغزالي، قائلاً: "إلى أين تؤدي بالإنسان قراءة هذا الكتاب؟ الجواب بدون تردد إلى الموت. فهل الموت هو مطلب عصرنا، مع أن الغزالي وإضرابه وأتباعه يعرفون أن أجيالاً أخرى من المسلمين سبقتهم، وعرفت كيف تقيم على عُمُد الإسلام عالماً متفائلاً على أيدي الرسول وصحابته"[٢]. وهكذا يمكن أن نفهم حركة الردة التي ظهرت مع انتشار أفكار الغزالي في فترة صعود السلاجقة أواخر العصر العباسي، وقيامهم بتبني تلك الأفكار المعادية للحركة العقلية واتخاذهم الحركة النقلية المعادية للعقل مذهباً سياسياً رسمياً لهم في وقت لاحق، بالتزامن مع الظروف التي قام فيها السلاجقة بإقصاء العناصر العربية والفارسية عن السلطة، وإحياء السلفية السنية المتشددة وإقامة مدارس دينية جديدة لنشرها.

وهذه الدعاوي السابقة، لا ريب دعاوٍ عريضة لا يصعب الرد عليها لأي دارس للحضارة الإسلامية ومدارسها، وللرد عليها نقول: إن من الظلم البين أن نحمل مفكراً

---

(١) دفـاعـاً عـن العقـل أحمد الحبيشي
(٢) راجع البحث المقدم من د. حسين مؤنس ، مجلد ندوة «أزمة التطور الحضاري» الى جانب مجموعة من المفكرين – جامعة الكويت – ١٩٧٠

واحداً مسئولية انهيار حضارة بأكملها إلا إذا كانت هذه الحضارة مثل بيت العنكبوت إذا هبت عليه عاصفة هدمته وجعلته نهباً للرياح. والحضارة الإسلامية لم تكن كذلك أبداً. كما إن فلسفة يستطيع فرد واحد- مهما علا كعبه- أن يأتي على بنيانها من القواعد بكتاب يؤلفه أو كتب- لهى فلسفة جديرة أن تختفي من عالم الفكر، بل لا تستحق أن تسمى فلسفة. إن الحقائق أعمق جذوراً في الوجود من أن تقتلع بهذه السهولة، إنما الذي يقتلع وينهار بهذه السهولة هو الأباطيل التي قد تبدو في صورة الحقائق، أو الأوهام التي تلبس ثوب اليقينيات، وهي من اليقين عارية(١).

اتهام الغزالي بالعداء للعلم:

من بين الموضوعات التي تناولها الغزالي بالنقد موضوع العلاقة السببية، حيث ذهب إلى القول بعدم وجود ضرورة في العلاقات بين الأسباب والمسببات. وفي نقد ابن رشد للغزالي اتهمه بأنه قد هدم العلم، لأن من رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، ودفع هذه الأسباب مبطل للعلم ورافع له. بل إن ابن رشد يبين لنا أن الغزالي إذا كان يرى أن خرق العادات يعد جائزاً وأن الأشياء يمكن أن تتغير خصائصها دون نظام، فإن هذا الرأي يتصف بالسفسطة بل الشعوذة. ولهذا ذهب ابن رشد إلى أنه من الضروري القول بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، لأن ذلك يؤدى إلى التسليم بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات، فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفيتها وموادها لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً وكل مؤثر في الموجودات خالقاً، وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة(٢).

وقد اتخذ بعض الباحثين العرب من هذا النقد الرشدي ذريعة لاتهام الغزالي

---

(١) الفيلسوف الغزالي اعادة تقويم لمنحى تطوره الفكري- عبد الامير الاعسم – دار قباء للطباعة وللنشر والتوزيع- ١٩٩٨-ص١٧٤

(٢) الفلسَفة العَربيَّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد – ط٦ – ٢٠٠٩- ص٣٧٤

بالعداء للعلم، وتحميله مسئولية تخلف المسلمين علمياً حتى اليوم. كما اتهمه البعض بأنه يقلل من قيمة الحقائق العلمية، لمجرد قوله بالكشف، وهذا قول فيه مبالغة، لأن الغزالي يقر بأن كل العلوم يقينية لا شك في صحة براهينها ونتائجها، وفي ذلك يوضّح صليبا وعواد رأي الغزالي بقولهم: ولكن العلم محدد النطاق فكما أنه لا يجوز بناء العلوم على الاعتقاد، كذلك لا يجوز حصر الدين في أحكام العقل وبراهين المنطق بل إن لكل من هذين الناحيتين مصدراً خاصاً، فالعلم يستند إلى العقل، والدين ينبجس من القلب". تم لماذا لا نقول أنه بين تهافت العقل في بعض المسائل، لكنه أقر بقدرته ووثق فيه في بعض المسائل والمجالات الأخرى، وقد رأينا ذلك في موقفه من العلوم ومن أصناف المشتغلين بهذه العلوم، وكيف أن العلم في حد ذاته لا غبار عليه ولا ضرر منه، لكن الضرر، كل الضرر، والخطأ كل الخطأ، هو أن نستخدم وسائل غير مناسبة لموضوعات لا قبل له بها، أو السعي نحو تطبيق مناهج خاصة بمباحث معينة على مباحث أخرى لا ينبغي أن تطبق عليها.

ثالثاً: تقيم لموقف العلماء من الغزالي:

١- وقفة مع الناقدين للغزالي:

الغزالي – كغيره من عظماء التاريخ، وقادة الفكر- لابد أن يختلف الناس في تقويمه، ما بين مادح وقادح. فلا عجب في ذلك، وهو على هذا الشكل من الورود على مناهل المعرفة، والهجوم على ما يعتقد أنها تستحق النقد، والوقوف بجانب ما يعتقد أنه الحق، من ان يكون محور دراسات كثيرة وممتعة بين الأقدمين والمحدثين والمعاصرين، ولا عجب أيضاً أن تختلف آراء الناس فيه اختلافاً كبيراً... ولا غرو أن نجد إذا من يمدحه حتى تحسب أنه مغال في هذا المدح وأن تسمع ألقاب "حجة الإسلام" "زين الدين" وغيرها، وأن تجد في نفس الوقت من يجعله مسؤولاً عن تدهور الفطرة الإسلامية، في نفوس المسلمين[1]،" فأنكروا عليه بعض ما كتب من مصنفات ورسائل، أو بعض ما تبناه من أفكاره ومفاهيم وقيم، أو بعض ما اختاره من طريقة في الزهد والسلوك، أو بعض أساليبه في النقد والمعارضة... إلى غير ذلك،

(١) سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه – عبد الكريم العثمان – دار الفكر – دمشق ص١٥

على تفاوت بينهم في درجة الإنكار، وقوة المعارضة، وقسوة الهجوم[١]. فما عمله الغزالي في بداية نشاطه الفكري تجاه معارضيه كان لا بد من دفع ثمنه لاحقاً وإن بعد الموت .. فالاتجاهات الفكرية اللاحقة نظرت إليه في الإطار العام، نظرة المجزئ. فجزأت الوحدة الداخلية في تطوره، بفعل تلك القواعد والقوالب الجاهزة التي حكمت عليه بها في مأثور مذهبيتها، بينما وقف الغزالي، من حيث الجوهر، خارج إطار المذاهب القائمة، مما جعله هدفاً للتجريح المتعدد الجوانب. فهو لم يترك اتجاهاً فكرياً أساسياً قائماً آنذاك إلا وخاض في غماره. وأبا حامد ما كان بإمكانه أن يكون الغزالي لو لم يواجه في الفكر المناهض له، تقييمات تسلبه موقع الأصالة والقوة فقد أورد طاش كبرى زادة (ت ٩٦٢هـ) الفكرة القائلة بأنه على الرغم من كل انجازاته الكبرى، فإنه لم يخلص من قيل وقال، حتى خوطب بعبارة: إنك ما عملت شيئاً، أخذت الفقه من كلام شيخك إمام الحرمين الجويني في (نهاية المطلب) والتسمية لكتابك من الواحدي[٢]..الخ

ولكن المعرفة لا تعدم منصفين يسلكون السبل، وينوعون الحيل للوصول إلى الحقيقة الصحيحة[٣]. وما كانت الأقوال لتكثر حول الغزالي، وما كانت المواقف لتتباين منه، لولا مكانته الرفيعة التي تبوأها هذا الرجل في عالم الدين والفكر والفلسفة. ولو لم يكن الغزالي على ذلك القدر من الجرأة والمعاندة والإقدام والوعي، لما اجتهد خصومه وأجهدوا انفسهم، في تجهيله وتسفيه آرائه، ولما تفانى أنصاره في الدفاع عن مقولاته والتخفيف من حدة سقطاته وهناته. ففكره "يمثل مرحلة انعطاف كبير في تاريخ الإسلام الفكري، أيا كان حكمنا على ذلك الانعطاف سواء تناولنا الغزالي الفقهي الأصولي، أو الغزالي المتصوف، أو رجل المنطق، أو الغزالي المفكر الأخلاقي والسياسي، وبصفة أشمل الغزالي الفيلسوف[٤].

---

(١) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤- ص ١١٧
(٢) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص١٥، ١٦
(٣) سيرة الغزالي واقوال المتقدمين فيه – عبد الكريم العثمان – دار الفكر – دمشق ص١٥
(٤)بنسعيد سعيد "الفقه والسياسة في التفكير السياسي عند الماوردي"، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، الصفحة: ٦١.

٢- تناقض الغزالي:

ما هو في غاية الشهرة وما لا يحتاج في بيانه إلى قول، أن أبي حامد الغزالي شخصية غريبة الأطوار متناقضة ومترددة بين الفقه والكلام والسيرة والحديث، ومترحلة بين الفلسفة والمنطق والتصوف. فقد نادى بإلجام العوام عن علم الكلام، ولكنه كان من مدرسة الأشعري الكلامية وتلميذ للجويني، ثم أنه قد كتب فضائح الباطنية للرد على الشيعة الاسماعلية، ولكنه نظر للإشراق والعرفان وتبنى تصوراً باطنياً للحقيقة في مشكاة الأنوار ومعارج القدس والمنقذ من الضلال. كما أنه درس الفلسفة واستفاض في شرحها وتحليلها في مقاصد الفلاسفة ومعيار العلم ومحك النظر وميزان العمل، ولكنه هاجمها وبين خورها وكشف عن نقائضها الداخلية في تهافت الفلاسفة. وبعد ذلك كتب المقصد الأسنى ولكن كانت له كتب مضنون بها على غير أهلها، ادعى أنه بسط الأسرار اللدنية والمعاني الإلهية بالمحاكاة والتمثيل والتخييل والتشبيه، ولكن أكثر نصوصه مكتوبة بالرموز والمجازات واللمحات لا ينتفع بفائدتها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه وكان معداً لفهمها وفائق الفطرة[١].

وهكذا تبرز شخصية الغزالي في تقييمها كشخصية قلقة مفتقدة للثبات المبدئي، فقد نشأ، كما يقول على بن الوليد، على ملة الإسلام ثم مرق عنها إلى التفلسف قائلاً بنفي الوسائط (من نبي وإمام ... إلخ) ومعتمداً على العقل، حيث اضطره إلى الهيام" في أودية الانتحالات والانثناء عما يلتزم به من المقالات، ما شاد مقالة من المقالات إلا انثنى فهدمها، ولا أحكم عقيدة من العقائد إلا تعقبها بالنقض بعد ما أبرمها، فهو تارة كما قلنا فلسفي وبرهة معتزلي ومدة أشعري وحيناً شبه حشوي"[٢]. كأنه لا يقنع بأي حل نهائي ولا يسلم بأي موقف دائماً مترحلاً وممتحناً ومختبراً يحقق ويدقق وينقد ويحلل. تتعاند تأملاته الفلسفية مع يقينياته الدينية وتتباين شطحاته الصوفية مع آرائه الكلامية. وقد رأى البعض أن مشروعه غير متماسك ولا يحتكم إلى منطق ولم يكن متناسق على مستوى البنية[٣]. ومن هنا فإن تقييم الغزالي كمفكر متقلب متغير قلق وما شابه ذلك، لم ينحصر في إطار الاتجاهات التي سبق وأن حاول دحضها

---

(١) احياء العقل في مدونة الغزالي العلمية - زهير الخويلدي
(٢) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٢٥
(٣) احياء العقل في مدونة الغزالي العلمية - زهير الخويلدي

ومهاجمتها فيما سبق، بل وعند بعض الاتجاهات الصوفية التي اعتبر نفسه أحد ممثليها، وهي ظاهرة لها شذوذها النسبي في تقاليد النقد الصوفي. فالفيلسوف الصوفي الكبير ابن سبعين (ت ٦٦٩ هـ) صور الغزالي كلسان "دون بيان وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد، مرة صوفي، وأخرى فيلسوف، وثالثة أشعري، ورابعة فقيه، وخامسة محيّر، وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت[١] وهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضوع ويحل في آخر ويكفر في أشياء ثم ينتحلها[٢].

لهذا رأى العديد من الباحثين أن مذهب الغزالي ينطوي على العديد من التناقضات، وأحسوا بما في أفكاره من تعارض، وتضارب. فالدعوة إلى التصوف ومهاجمة الفلاسفة والدعوة إلى اصطناع المنطق مظاهر لتناقضات الغزالي من الناحية الفكرية المجردة. "وقد حاول هؤلاء الباحثين معالجة ذلك، ولكنهم لم يكونوا من أمره على رأى واحد، بل ذهبوا فيه مذاهب مختلف: فابن طفيل: أعياه أمر هذا التضارب، ولم يستطع أن يظفر بحل يرفعه، فاستبقاه، وسجل على الغزالي أنه متناقض، يقول بالرأي، ويقول بنقيضه، ثم يستمسك بالرأيين كليهما"[٣]. وحتى في المؤلفات، التي لا خلاف في صحة نسبتها إلى أبي حامد، نجده، كما يقول ابن رشد، "لم يلزم مذهباً من المذاهب، بل هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف"[٤]، بل هو حسب تصنيف ميثم الجنابي، ممن لا يمكن إدراجه تحت أي تحديد كان[٥]. وعلى العموم فقد أظهرت الازمة النفسية والمنهجية عند الغزالي جملة من المتناقضات: حسب ما يرى بعض الدارسين لفكرة وفلسفته يمكن اجمالها بالآتي:

١-بين القول بحرية الرأي والنظر وتمجيد العقل وعطائه، وتسفيه أهل الكلام والمتكلمين أو الفلسفة والفلاسفة في زمانه.

---

(١) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٢٧، ٢٦
(٢) ابن طفيل حي ابن يقظان تحقيق على بوملحم طبعة دار ومكتبة الهلال بيروت ١٩٩٣ص ٣٥
(٣) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٢٠
(٤) الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف ارثور سعديف، توفيق سلوم -دار الفارابي بيروت ط٢ ٢٠٠٠- ص ٢٨٨
(٥) ميثم الجنابي، الغزالي، ج١، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٨، ص٣٣

٢-بين فصله بين الفلسفة والعلم والدين وبين الثورة على الفلسفة حين رأى فيها مصدر خطر على العقيدة، وفي الوقت ذاته استخدم البراهين العقلية والمنطقية كافة، ليرد على حجج خصومه العقلية والمنطقية.

٣-سلوكه مع العقل سلوكاً براجماتياً. فهو من جهة يمجده استناداً إلى بعض النصوص، ومن جهة أخرى حد من سلطانه وهاجمه موظفاً اياه في خدمة مقولاته الدينية. وهو يتصدى للفلسفة ويستعير لغتها للرد على أهم ما كان يعتقد أنه من مقوماتها.

أما الدكتور محمد عابد الجابري فيعدد تناقضات الغزالي الفكرية، ويرى أن قد تناقض حينما اقتبس من ابن سينا والفارابي أفكاره الصوفية المتعلقة بحقيقة النفس وعالم الألوهية، ورغم ذلك هاجم إلهياتهما. كما تناقض حينما هاجم الفلسفة ثم دعا إلى المنطق، إذن أن قوله باصطناع المنطق كأداة وكطريق للمعرفة يتعارض مع قوله بالكشف والمكاشفة. أنه يزاوج بين وسيلتين متناقضتين للمعرفة: وسيلة الكشف ووسيلة الاستدلال. كما تناقض حينما مارس الكلام ورغم ذلك تبرأ منه. كما أنه يستعمل الثقافة ذات القيم المتعددة ورغم ذلك يرفضها باسم الدين الخالص[1]. وينفجر تناقض الغزالي في موقفه من قضية اليقين العقلي، فهو بالرغم من اقتناعه بعدم أهلية العقل وكفاءته لبلوغ اليقين، يجد نفسه على الأقل، على يقين من تقويض يقين الفلاسفة، وذلك عن طريق الجدل العقلي نفسه. وقد كان ابن رشد متنبهاً لما في هذه القضية من نقد ذاتي، فإذا سلمنا بالعجز الكامل للعقل، فإن هذا العجز يمتد إلى فعل النفي بحد ذاته، ذلك النفي الذي ينفي به العقل ذاته. لقد بذل الغزالي كل ما أوتي من جهد لكي يبرهن للفلاسفة أن البرهان الفلسفي لا يبرهن على شيء، ولكنه لسوء الحظ، اضطر أن يبرهن على ذلك ببرهان فلسفي بالذات[2].

---

(١) الجابري محمد عابد بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية "المركز الثقافي العربي، الطبعة ٢ -١٩٩١ ص ٤٩٠ (٣)

(٢) تاريــخ الفلسفــة الإسلاميــة- ج١، هنري كوربان، ص٢٧٨

فهم تناقض الغزالي:

لا يمكن فهم تناقض الغزالي إلا بمراعاة التغير الذي مر به فكره بانتقاله من المتكلمين إلى التصوف، كما يجب التمييز بين كتبه التي كتبها للخاصة (التي يغلب عليها المصطلحات الفلسفية) وكتبه التي كتبها للعامة (والتي يغلب عليها النصوص الدينية والفهم الظاهري لها)، وهو تقليد كان سائداً في عصره. وجملة القول، أن الغزالي استطاع الخروج من تناقضات عصره بذكاء بأن يرتدي لكل طرف حلة، فظهر في كل مرة بمظهر المتمكن من عرضه لأفكاره وإفادته من أفكار سابقيه، ولذلك نبه (فنسنك) إلى التفرقة بين الغزالي صوفياً أو فيلسوفاً أو متكلماً معتقداً، حيث "لم يتوقف الغزالي في أي مرحلة من تلك الرحلة عن التأليف والتصنيف، وهذا أمر لا بد من أخذه في الحسبان عند دراسة آراء الغزالي وتطورها حتى لا يتهم بالاضطراب"[1].

يضاف إلى ذلك أن ما يبدو تناقضاً عند الغزالي، يعود كما يرى ميثم الجنابي إلى غزارة متن الغزالي "إذ في استطاعة أكثر القراءات تعارفاً وتناقضاً في موقفها من الغزالي، أن تجد في لائحة المصنفات التي كتبها فعلاً، أو التي تنسب إليه افتراءً وكذباً، أو التي هي محمولة محمل الشك، في استطاعتها جميعاً أن تعثر على ما يعاضدها. فالمتن الغزالي غزير ومتنوع، والواقع أن تلك النصوص الغزيرة تحتمل كافة التأويلات"[2]. وقد تناول حامد دنيا مسألة تناقض الغزالي، مبيناً أنه فهم الغزالي باحثاً يشرف على الناس من عل، فيراهم مختلفين في الاستعداد والمدارك، وأن ما يليق بواحد منهم أو بجماعة قد لا يليق بالآخرين، فيقدم لكل منهم ما يليق به، ولهذا يرى الباحث، "أن الغزالي أنهم وأنجز في تأليفاته، فصعد إلى مستوى الخاصة حيناً فصور لهم الحقيقة ناصعة جلية، لا يشوبها لبس ولا يخالطها غموض، ونزل إلى مستوى العامة أحياناً، فصور لهم الحقيقة بالقدر الذى يطيقونه، وبالمقدار الذى يرى أن الشرع كلفهم به[3]. أما الدكتور محمد الجابري فيرى أنه يمكن: "تبرير هذه التناقضات وتلك

(١) سليمان دنيا، مقدمة تحقيق ميزان العمل، (ص ١٦٧-١٧١).

(٢) بن سعيد سعيد العلوي "الغزالي والفلسفة: متاهات التأويل"، ضمن "ندوة الإمام الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٩-١٩٨٨، ص ٩٧.

(٣) سليمان دنيا، الحقيقة فى نظر الغزالى، (ص ٨٩، ١١٨-١١٩).

الازمات برغبة الغزالي في إعادة "بناء تجربته بعدياً، ومن منطلق لاحق. وليس باستعادتها كما كانت بالفعل"[1] أي أن (المنقذ) جاء بعد أن ارتضى الغزالي لنفسه العرف إن الصوفي بعدما تجاوز أزمته الروحية. أما ابن الصلاح، فقد رأى أن يرفع هذا التناقض، بالطعن في نسبه الكتب التي تحمل طرفاً من أطراف هذا التناقض. ويقف الشيخ عبد الوهاب النجار من الغزالي موقفاً وسطاً، فهو يرى ان الحكم بتناقضه فيه شيء من المبالغة، وينكر عليه الغلو في متابعة الصوفية[2].

وهكذا نرى أن مشكلة تناقض الغزالي قد جعلت الباحثين فيه يتناقضون. مع أنفسهم، وأنهم وصلوا إلى صورة عنه لا يجمعها جامع: فبعضهم فهمه دينياً سلفياً وبعضهم فهمه صوفياً أو فيلسوفاً، وبعضهم ذهبت به العصرية إلى فهم الغزالي بعقلية حديثة، فوجدوا فيه نقدية كانط وشكية ديكارت وهيوم، وحدسية برجسون، ووحدة وجود سبينوزا. وأرجع الألوسي صعوبة فهم الغزالي ومنهجه إلى الغلط في طريقة تناوله، والخلط بين كتبه وعدها مصادر متساوية أو عدم فهم مرام كلامه، إن كان يعبر عن موقف من المنهج، أو موقف من الفكر نفسه، مثل نقده للفلاسفة والفلسفة بدون معرفة دواعيها ومراميها[3].

غموض فلسفة الغزالي:

إن من بالغ الصعوبة تقديم عرض منسق لأفكار الغزالي الفلسفية، ويعود هذا، في المقام الأول، إلى أن أبا حامد ينوه، وفي أكثر من مكان، بأن له من الآراء المنشورة ما يصرح به لعامة الناس، وله من الآراء المستورة، ما يضن به حتى على خاصة الخاصة، ففي مطلع "مشكاة الأنوار" يقول: أنه ليس كل سر يكشف ويفشى، ولا كل حقيقة تعرض وتجلى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار، ولقد قال بعض العارفين: إفشاء سر الربوبية كفر"، وفي "الأربعين من أصول الدين" يخاطب قارئه: "إذا أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة، من غير مراقبة، فلا تصادفه إلا في

(١) الجابري محمد عابد- ." تكوين العقل العربي"، ص٢٨١.
(٢) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص٩
(٣) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبد الله محمد علي الفلاحي- ص٧٧-٧٨

بعض الكتب المضنون بها على غير أهلها". وفي "منهاج العابدين " يتمثل بالأبيات المنسوبة إلى زين العابدين:

"أني لأكتم من علمي جواهـره كيلا يرى ذاك ذو جهل فيفتتنا

يا رب جوهر علم لو أبوح بـه لقيل لي: أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنــاً"[١]

ويمكن تبرير غموض الغزالي بالقول: أنه كان يؤلف في أحوال ترحال وسفر وبلبلة أفكار ومنازعات وخصوم، وقد اعتذر هو عن نفسه بهذه الأمور، فقال في بعض كتبه: فهذا الآن حديث يطول ويحتاج إلى إطناب وإسهاب وقد أعلمتك أني مشتغل، مبدد لشمل النفس كليل الخاطر[٢]. ومن هنا نقول أن أسلوب الغزالي غير غامض وأفكاره واضحة جلية، تقرأ فلا يخفى شيء مما يريد أن يقول. ويمكن للقارئ لعبارات الغزالي أن يحس أن صاحب هذه العبارات، كأنما كتبها وقبل أن يعاود قراءتها قدمها إلى قرائه. وما كان أحوجه إلى أن يعاود قراءتها فيقدم في الجمل ويؤخر ويمحو ويثبت[٣]. ولكن الغزالي لم تكن لديه مثل هذه الفرصة لفعل ذلك. ومن هنا يمكن تبرير غموض أو تعقيد الغزالي.

كيف نفهم الغزالي:

إن الغزالي مثل كثير من العظماء الذين يبرزهم القدر، فيحركون سواكن المجتمعات، بما يحدثون فيها من تغيير في الفكر أو السلوك، ويتركون (بصماتهم) على حياتها المعنوية أو المادية، والثقافية أو الاجتماعية أو السياسية. ومثل هؤلاء العظماء يختلف الناس في تقويمهم اختلافاً كبيراً، فمنهم من يعلو بهم إلى قمة القمم، ومنهم من يهوي بهم إلى قاع الحضيض"[٤]. ويبدو أن الذين تعاملوا مع الفلسفة

---

(١) الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف ارثور سعدييف، توفيق سلوم -دار الفارابي بيروت ط٢ ٢٠٠٠- ص ٢٨٧

(٢) مدخل لدراسة مؤلفات الامام الغزالي- محمد عقيل المهدلي- دار الحديث القاهرة- ١٩٩٩ص٨٠

(٣) مدخل لدراسة مؤلفات الامام الغزالي- محمد عقيل المهدلي- دار الحديث القاهرة- ١٩٩٩ص ٧٢

(٤) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤-ص ١٢

الإسلامية تعاملوا معها تعامل المؤرخين لا الفلاسفة، وبالتالي كانت بحوثهم وصفية واستعراضية، وقد يكتب المؤلف صفحات وهو يبحث عن نسب الغزالي الحقيقي فهو الغزالي أو الغزّالي وما سبب هذه التسمية، هل تعود إلى موطنه الأصلي أم إلى مهنة أبيه. كما أن المؤرخين وإن كانوا متصفين بموضوعية البحث، فإنهم يدخلون إلى حقول الفكر الفلسفي حاملين أفكاراً ذاتية وقيماً جاهزة وتحديات وعلامات تكون عندهم أدوات نظر، وهي بالنسبة إلى الفيلسوف حواجز تحول دون النظر. فنراهم يقولون بأن صاحب "معيار العلم" عدو للعلم وصاحب "محك النظر والقسطاس" عدو للعقل، وصاحب "تهافت الفلاسفة" عدو الفلسفة، وبالتالي فهو أشعري متصوف يدعو إلى الموت في حين أن الفلسفة تدعو إلى الحياة. أما الذين تعاملوا مع الغزالي تعاملاً مدحياً فهم أيضاً كانوا مؤرخين ولم يكونوا فلاسفة، ولكنهم وجدوا فيه شيئاً من أنفسهم فأعلوا من شأنه ورفعوا مقامه[1]. وهنا من حقنا أن نتساءل مع د. متيم الجنابي، هل ظل الغزالي أسير قناعة ما محددة، أو تيار ما محدد أو مذهب معين، أم أنه أوسع من أن تحويه أي من التيارات السابقة؟ والإجابة هي أن الغزالي هو من أولئك الذين يكشفون مع كل تطور تاريخي وازدياد معرفي، عن أنهم معلمون ذوو شأن كبير. فالغزالي دون شك، أوسع وأعمق من كل تلك الأحكام القديمة المؤيدة له[2] أو المادحة.

وسواء مدحنا أم هجونا، فإن الدراسة الفلسفية لها هدف آخر تريد تحقيقه إذا أرادت دراسة فيلسوف، أنها لا تدرسه لتتعرف عليه فحسب، بل تدرسه لتكشف عن وحدة الفكر الساكن في طيات الكتب والمجلدات، وطبيعة المشروع الذي رام الفيلسوف تحقيقه، والدخول معه في نفس إشكالياته وقضاياه ومشاركته فعل التفكير والنقد. وكان المتفلسف طرف في المسألة. إن مشروعنا يتحدد في ضرورة فهم أو تفهم فلسفة الغزالي بالمعنى الذي حدده "ديلتاي" والذي يقوم على النفاذ إلى داخل الخطاب أو الظاهرة قصد إدراك المعنى الثانوي في باطنه، ولا يكون هذا النفاذ ممكناً إلا "بالتفهم" وهو لا يعني مجرد التأمل، وإنما يقوم على التعاطف بالتعايش أو المشاركة الوجدانية[3]. فالتقييمات المفرطة في مدحها له، عادة ما تبرز الجانب الديني

(١) كتاب نقد العقل ل نور الدين السافي- ص٢٨
(٢) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٣٧
(٣) كتاب نقد العقل ل نور الدين السافي- ص٢٩

الإيماني – الغيبي، بينما الأخير ليس إلا جانباً واحداً من جوانبه العديدة، في حين أن التقييمات المفرطة في موقفها السلبي منه فإنها عادة ما تتوزعها الأحكام الأيديولوجية المتسرعة أو الجهل بمؤلفاته أو التحليل السطحي لآرائه[1].

ومما لا ريب فيه أن أبو حامد الغزالي كان واسع الصيت، عظيم السمعة، لم يأت أحد من بعده إلا عرفه، أو سمع عنه، أو قرأ له. صنف فأكثر، وكتب فحبر، وكان له من الوعظ والتدريس الحظ الأوفر... ولكن منتقدو الغزالي نسوا أنه بشر يصيب ويخطئ، ووقوع الخطأ منه لا يقدح في إمامته ولايته، ولا ينقص من قدره في العلم أو الدين، وهو معذور فيما أخطأ فيه، بل مأجور إن شاء الله، لأنه اجتهد وتحرى ما استطاع[2]. وهناك أمر مهم في تقيمنا للغزالي، حيث لا يمكن عزل هذه التقييمات المتعارضة عن كل ما أنجزته الدراسات المعاصرة عن الغزالي في ميادين البحث المتخصص بقضايا الصحيح والمنحول في مؤلفاته وتحقيق تسلسلها التاريخي، والدراسات المتعلقة بتطوره الفكري الروحي، ومن الممكن الآن الحديث عن علم خاص هو (الغزاليات)، الذي أنتج منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر حتى الآن كثرة هائلة من البحوث والدراسات المتباينة منهجياً وسعة وعمقاً في مواقفها منه وتحليلها لإبداعه[3].

لقد حفلت كتب التراجم والطبقات والتأريخ والحوادث ببسط سيرته، إلا أن ثم غلواً وقع فيه بعض من ترجم له، وتجاوزاً للحد ينبغي أن تصان تراجم العلماء عنه! فمن ذلك ما قاله الإسنائي الشافعي: وهو قطب الوجود، والبركة الشاملة لكل موجود! وروح خلاصة أهل الإيمان، والطريق الموصلة إلى رضا الرحمن! يتقرب به إلى الله كل صديق، ولا يبغضه إلا ملحد أو زنديق". والإنصاف يقتضي منا أن نقوِّم الرجل بمجموع عطائه، ومجموع حسناته ومزاياه، وما أكثرها![4] ولهذا يواجه البوطي المنتقدين للغزالي وينعت ملاحظاتهم بالأوهام التي ألصقت بالغزالي ظلماً، كملاحظات (ابن صلاح والمازري وابن العربي والطرطوشي) ويرى في تلك الملاحظات أو الأوهام حسب وصفه بأنها "اتخذت ذريعة لنسف غيرها"[5]. يقول

(١) ميثم الجنابي، الغزالي، ج١، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٨، صـ٣١
(٢) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤-ص ٨ -٩
(٣) ميثم الجنابي، الغزالي، ج١، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٨، صـ٣١
(٤) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤-ص ٨ -٩
(٥) شخصيات استوقفتني ص ٧٩.

البوطي: مما لا ريب فيه أن الغزالي لم يكن معصوماً عن الزلل والخطأ، شأنه في ذلك شأن الناس جميعاً غير أن في الناس من فعلوا ذلك، أي نسبوا إليه أوهاما باطلة. منهم من كانوا معاصرين له، ومنهم من جاؤوا بعده[1].

ولهذا فإن ما أخذ على الغزالي كما جاء على لسان ابن سبعين يحسب له ولا يحسب عليه. فالغزالي يرى أن للحقيقة أكثر من مجلى ومظهر، وأدرك أن هناك علوماً لا غبار عليها، والشرع لا يحرم الاشتغال بها، وهذه العلوم صادقة بلا شك في مجالها، ولهذا كان عليه أن يكون له منها موقف القبول الحذر أو المشروط. وباختصار نقول أن الغزالي كان متكلماً بقدر ما وجد في الكلام من حقيقة، وكان فيلسوفاً بقدر ما وجد في الفلسفة من حقيقة، وكان صوفياً بقدر ما وجد الحقيقة في التصوف، لأن المحك عنده لم يكن إما هذا وإما ذاك. فلم يكن الرفض المطلق الأعمى أو القبول المطلق الأعمى. وليس من قبيل المصادفة أن يتحدث الغزالي عن أصناف المفكرين في عصره فيتحدث من جملة ما تحدث، عن المتكلمين والفلاسفة، كما أنه تحدث عن المناهج التي ينبغي أن تتباين، بحيث لا يستخدم المنهج الرياضي في البحث عن الألوهية ولا العقل في إحساس المحسوس ولا يسعى إلى تعقل الشيء بالحس وحديث الغزالي في هذا المجال يعني:

الاعتراف بأهمية علم الكلام (الفلسفة الدينية) والفلسفة كعلمين قائمين لا غنى عنهما.

ينبغي استخدام المناهج الملائمة لكل مبحث على حده، ومن هذه الناحية لا ينبغي أن نقتصر في دراسة ما بعد الطبيعة على الحس والعقل، بل ينبغي أيضاً أن نفسح المجال للحدس، فمن ظن أن الكشف مقصور على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة.

وهذا يعني أن الغزالي مقر بالمحسوس ومقر بالمعقول، وقد اعتمد على الحس واعتمد على العقل، حينما أراد تجاوز العالم المحسوس[2] مستشرقاً سدرة المنتهى.

والغزالي بهذا لا يقلل – البتة – من قيمة العقل والحس، كما أنه لا يرفع من

---

(١) البوطي "شخصيات استوقفتني" ص(١٠١) طبعة دار الفكر

(٢) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٣٩٩

شأنيهما على حساب البصيرة، بل إن موقف الغزالي هنا أنه نقد ببراعة قدرة الحس وقدرة العقل على الفهم والإدراك فحسب .

بمعنى أن الغزالي قال بالحس وقال بالعقل وقال أيضاً بالبصيرة أو الحدس، وهذا أمر هام للغاية، فهو لم يضحى في تفتيشه عن العالم المحسوس بالحس، ولم يكن بوسعه أن يتخلى عنه، كما أنه لم يضحى بالعقل في إدراك الكليات والاستدلال القياسي وغيره من عمليات منطقية دقيقة، غير أنه طبقاً لما سعى إليه من معاينة الله ومكاشفته والصعود إليه رأى أن أنسب وسيلة لذلك هي الحدس الصوفي أو البصيرة أو لغة القلب والوجدان لا لغة الحس والعقل، ومن هذا المنطلق كان هجومه العنيف الموجه إلى الحسيين والعقليين الذين يسعون إلى الوصول إلى هذه المرحلة بالحس والعقل .

٦-ويرتبط بذلك كله أن للغزالي موقفاً واضحاً من جهة احتجاج العقل للنقل، ومن جهة نشدان النقل للعقل، فهو يرى أن الواحد منهما لا غنى له عن الآخر"[١] كما كان الغزالي دقيقاً كل الدقة، حينما نبه إلى أن له كتباً خاصة ضن بها على الجمهور أودعها، خالص الحقيقة وصريح المعرفة. فهو بذلك قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهماً صحيحاً، لا لبس فيه ولا غموض، ومع ذلك لم أر منهم من أعطاه من العناية ما يستحقها، حتى يفهم فهماً صحيحاً"[٢].

لقد كان التطور الروحي لحياة الغزالي تطوراً حياً، كل طور منه يؤدي إلى الطور الذي يليه، واللاحق منه يرتبط بالسابق، فليس ثمة طفرات في حياته، ولكنه صعود فكري هادئ مرتب، كل درجة منه ترتبط بما قبلها وتؤدي إلى ما بعدها، حيث ينتهي هذا التدريج والدرجات الصاعدة عند سطح العالم المحسوس، بعدها ينبغي أن يصعد الإنسان بقلبه ويعتمد على بصيرته في سفره الطويل. نعم: لقد كان الغزالي متكلماً مع المتكلمين، فيلسوفاً مع الفلاسفة ثم صوفياً مع الصوفية، والغزالي وصل إلى ما وصل إليه من اعتماد على الحدس لا بين يوم وليلة، بل لقد مر في حياته بأطوار متباينة أهمها طور الكلام وطور الفلسفة ثم طور التصوف[٣].

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور: فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٠٠

(٢) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٦٥

(٣) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور: فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٠١

الفصل السابع

هل نقد الغزالي للفلسفة ... فلسفة

عاش الغزالي في عصر كان، للفلسفة فيه شأن كبير ولها منهج في البحث عن الحقيقة وقد افتتن بها فلاسفة المسلمين، والقوا في ساحة الفكر الإسلامي تجربتهم في التوفيق بين الدين والفلسفة حتى بهرت الناس. وقد رأي الغزّالي في معاصريه طائفتين: الأولى: تنكر على الفلاسفة علومهم. والثانية: تقبل علوم الفلاسفة. فأنكر على الطائفتين تطرفهما، ثم أتى بفكرة تقبل من الفيلسوف ما يتفق مع الدين، وترفض ما لا صلة له بالدين. وقد بين الإمام الغزالي أن الفلسفة انتصرت ووقفت على رجليها بآفتين: الأولى: إن من ينظر فيها "أي في الرياضيات التي هي من الفلسفة يومئذ "يتعجب من دقائقها، ومن ظهور براهينها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، فيحسب أن جميع علومهم – في الوضوح، وفي وثاقة البرهان، كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم، وتعطيلهم، وتهاونهم بالشرع، ما تداولته الألسنة، فيكفر بالتقليد المحض، ويقول: لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم .. فهذه آفة عظيمة. والآفة الثانية: نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظن أن الدين ينبغي أن ينتصر بإنكار كل علم منسوب إليهم: فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها، حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع. فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه، لكنه اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل، وإنكار البرهان القاطع، فازداد للفلسفة حباً، وللإسلام بغضاً. ولقد عظمت على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات[1].

---

(١) المنقذ من الضلال ص ١٤٠

المبحث الأول
تفلسف الغزالي في ميزان الفلسفة

أولاً: كتاب تهافت الفلاسفة

إن شهرة الغزالي وذيوع صيته واهتمام المؤرخين والفلاسفة به يرجع في المقام الأول إلى موقفه من الفلسفة بوجه عام، وتأليفه لكتابين من أهم الكتب الفلسفية، وهي كتاب مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة. ففي كتابه "مقاصد الفلاسفة" يتحدث الغزالي حديث خبير كبير بالفلسفة، حيث دون في هذا الكتاب المسائل الرئيسية التي آمن بها الحكماء حتى عصره، وسعى إلى إثبات آراء الفلاسفة ببراهين عقلية خالصة يصعب على غير الغزالي أن يوردها مهما كان شأنه في تاريخ الفلسفة، ولعل هذا هو السبب في أن نفراً من المؤرخين ذهب إلى أن الغزالي فيلسوف في المقام الأول، لأنه يصعب على غيره، (على من لم يكن فيلسوفاً كبيراً) أن يكتب "مقاصد الفلاسفة" بهذه الطريقة الملفتة للنظر والتي تشير إلى فيلسوف من طراز رفيع. فلم يسبقه أحد في عرض آراء الفلاسفة بهذا الوضوح وتلك الدقة. غير أن هذا الرأي السابق القائل بأن الغزالي فيلسوف، قوبل باعتراض كبير، وقد تمثل هذا الاعتراض بذلكم الكتاب الهام الذي ألفه الغزالي، أقصد "تهافت الفلاسفة"، الذي حطم فيه ما سبق أن قرره على لسان الفلاسفة في مقاصدهم[(١)].

سبب تسميته بالتهافت:

اختار الغزالي هذا الاسم لكتابه، للتشهير بالفلاسفة، والإعلان بأنهم متهافتون. وعنى بالتهافت ما أوضحه في المقدمة بقوله: فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول. فالتهافت الذي اختاره مضافاً إلى

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤١٢

الفلاسفة، معناه التناقض، أي تناقض الفلاسفة، يعني تناقض أفكارهم وتعارضها وتساقطها، وليس كالتناقض اسم يؤدي ما يؤديه من دلالة على هوان الفكر الموصوف به، وسخفه وحقارته، فكان الغزالي أقسى ما يكون على الفلاسفة بهذه التسمية[١].
يقول بلاسيوس: أن الغزالي حينما سمى كتابه تهافت الفلاسفة كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة ويريد الوصول إليها، كما يبحث البعوض على ضوء النهار، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة انخدع به فرمى نفسه عليه، وتهافت فيه، ولكنه يخطئ مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة فيهلك كما يهلك البعوض. فكان الغزالي يريد أن يقول أن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال رؤية فتهافتوا وهلكوا الهلاك الأبدي[٢].

أثر كتاب التهافت:

من خلال كتابه تهافت الفلاسفة، أوجز الغزالي إيجازاً دقيقاً مُحكماً أهم مآخذ الفقهاء والمتكلمين على الفلسفة اليونانية، وأعرب إعراباً بليغاً عمّا كان يعتلج في ضمير العالم الإسلامي من التبرم بها وبما شاكلها من الحركات أو البِدَع الدخيلة[٣]، حيث اتسم هذا الكتاب بقوة التعبير، وسلامة العبارة، وسهولة الأسلوب، ينظر إلى الفلاسفة القدماء كأقران وزملاء، ورجال من مستواه العقلي والفكري، يناقشهم ويباحثهم بحرية واعتماد، ويقرع الحجة بالحجة[٤]. ومن هنا فإن حجة الإسلام" يحضر من خلال "تهافت الفلاسفة" حضورا مزدوجا في الفكر العربي الإسلامي، فمن جهة أصدر بواسطته فتوى فقهية ضد الفلسفة والفلاسفة، ومن جهة ثانية استطاع أن (يشغب فعلاً على الفلسفة).

وإذا أردنا الكشف عن أثر هذا الكتاب وجدنا قائمة كبيرة بأسماء مفكرين اهتموا بهذا الكتاب وما فيه من آراء. ففي المغرب العربي نجد كثيراً من المفكرين والفلاسفة عرفوا هذا الكتاب واتفقوا مع آراء مؤلفه تارة واختلفوا معها تارة أخرى، منهم ابن

---

(١) تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ص ١٥.
(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية تأليف دي بور ترجمة د. أبو ريدة طبعة ٥ هامش صفحة ٣٢٣.
(٣) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص٣٨
(٤) رجال الفكر والدعوة (١/٢٠١ ، ٢٠٢).

باجة وابن طفيل وابن رشد وابن سبعين(١). وإذا كنا لا نجد أحداً من المشرق العربي قد جاء بعد الغزالي مباشرة وقام بالرد على كتابه هذا، فإن أبرز فيلسوف في المغرب العربي نجد لديه اهتماماً كبيراً بتهافت الفلاسفة والرد عليه هو الفيلسوف ابن رشد الذي يعد آخر فلاسفة العرب، إذ أنه ألف كتاباً كبيراً خصصه للرد على كتاب (تهافت الفلاسفة)، سماه (تهافت التهافت)، ذكر فيه كل المسائل التي ذكرها الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ورد عليها، وحاول أن يثبت أن المسائل التي كفَر الغزالي فيها الفلاسفة ليست كما فهمها الغزالي، وأنه قد نسب إلى فلاسفة العرب آراء لم يقولوا بها على النحو الذي فهمه. فالغزالي حين يذكر آراء لأرسطو، فإنه يرجع إلى الفارابي وابن سينا، وهذا يعد خطأ. وهو كما يرى ابن رشد لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها في كتاب (تهافت الفلاسفة) على غير حقائقها وذلك من فعل الأشرار، وإما أنه لم يفهما على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علماً، وذلك من فعل الجهال. والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بد للجواد من كبوة، فكبوة الغزالي هي وضعه هذا الكتاب، ولعله لجأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه(٢).

ثانياً: سبب نقد الغزالي للفلسفة:

يرى البعض أن نقد الغزالي للفلاسفة جاء متابعه للمتكلمين نتيجة "تأثره بالاتجاه الكلامي الذي يستند بدوره في كثير من جذوره إلى التراث الديني الإسلامي، بحيث أن المقارن بين رأي المتكلمين من جهة ورأي الغزالي من جهة أخرى، يجد مشابهة ومطابقة إلى درجة كبيرة(٣). ويرى آخرون أنه رد فعل المعارض للفلسفة، تولد بسبب حيرته أمام تعدد الفرق والمدارس الفلسفية والتناقض بين العقائد الخاصة بكل منها مع المعرفة القرآنية." ويرى هؤلاء أنه كان قد وجد في شبابه ميلاً إلى الفلسفة،

---

(١) الفلسَفـة العَربيـَّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- ط٦ – ٢٠٠٩- ص٣٧١

(٢) الفلسَفـة العَربيـَّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي ص٣٧٣

(٣) مذاهب فلاسفة المشرق- عاطف العراقي – الطبعة التاسعة – دار المعارف- ١٩٨٧- ص ٢٦٥

وهكذا نفهم بشكل أفضل موقفه التالي: رد فعل المتراجع(١). أما الدكتور أحمد الطيب فيعتقد أن الذي دفع الإمام الغزالي لشن حملته الشعواء على الفلسفة، هو تعرض الفلاسفة لأصول الدين، الأمر الذي يجعل نقد الغزالي وإن استخدم فيه الحوار العقلي الفلسفي نقداً من وجهة نظر دينية، أو بعبارة آخري هو الرد الديني على بعض المباحث الفلسفية، كما أن نقده لم يصدر عن اتجاه محدد يلزم به ويطبقه على جميع المباحث الفلسفية الطبيعية والميتافيزيقية، بل كان في رأيه تلفيقاً من شتيت المذاهب والاتجاهات. وفقدان الالتزام بمنهج محدد يغض إلى حد ما من قيمة هذا النقد(٢).

ويمكن حصر أسباب نقد الغزالي للفلسفة في الآتي:

١-بصدد إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين، أو العلاقة بين العقل والنقل، غالباً ما كان رجال الدين والدعوة يدافعون عن الإسلام وعقائده، والاعتذار عن الدين الإسلامي في الوقت الذي كانت الفلسفة تهاجم الإسلام في عقر داره، فسعى حجة الإسلام إلى تحقيق التفرد بالسبق إلى مهاجمة الفلسفة وإرغامها على الكف عن مهاجمة الدين بالوقوف على فسادها(٣). فقد كان الغزالي يعتقد أنه كمناضل عن الإسلام ومدافع عنه، فلا بد أن يرد على آراء الفلاسفة التي يعتقد أنها تتعارض مع الإسلام، ومن هنا فإن أهمية كتاب تهافت الفلاسفة تكمن في أنه يمثل خلفية تاريخية غاية في الأهمية، إذ أن المطلع على هذا الكتاب يجد بياناً بالمجالات التي يختلف فيها الفلاسفة مع رجال الدين(٤).

٢- انتقد الغزالي الفلسفة دفاعاً عن الإسلام وخدمة لدينه، وقد كانت الفلسفة حرباً على الدين. وقد ذكر الغزالي "أن بعض معاصريه قد أعرضوا عن العبادات الدينية، واستهانوا بحدود الشرع، وأهملوا شعائره، بل خرجوا بالكلية عن العقائد

---

(١) تاريخ الفكر في العالم الإسلامي منذ البدايات حتى القرن الثاني عشر- ج١- كروث إيرنانديث -ترجمة عبد العال صالح - مراجعة جمال عبد الرحمن -تقديم عبد الحميد مدكور – ط١- ٢٠٠٩- المركز القومي للترجمة مصر ص ٤٨٣

(٢) الجانب النقدي في فلسفة ابي بركات البغدادي للدكتور أحمد الطيب والصادر حديثا عن دار الشروق بالقاهرة

(٣) رجال الفكر والدعوة (٩٦٩/١).

(٤) الفلسَفة العَربيَّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- مصر- ط٦ – ٢٠٠٩- ص٣٦٣

الدينية دون أن يكون لديهم برهان يقيني أو بحث نظري، وإنما كان مدار كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو وأمثالهم"[1].

٣-لعل الذي دعا الغزالي إلى بيان تهافت الفلاسفة ما وجده من تناقض في آرائهم بعضهم البعض، فيقول لنا في تهافته: المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم... فقد رد أرسطوطاليس على كل من قبله، حتى على أستاذه الملقب بأفلاطون الإلهي، ثم اعتذر عن مخالفة أستاذه أنه قال: أفلاطون صديق، والحق صديق، ولكن الحق أصدق منه. وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبيت ولا إيقان لمذهب عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين[2]. وهكذا أراد الغزالي نفسه، أن يفهم "التهافت" على أنه نقد وهدم للتعاليم المتناقضة للفلاسفة العرب الأرسطيين، ولم يرد به التعبير عن إنكار الفلسفة والعقل السليم[3].

٣-لم يكن غرض الغزالي من كتابه تكفير الفلاسفة، أو إسقاط قيمة الفلسفة العلمية، والحطُّ من مكانتها، وإثبات أنها مجموع أفكار وتَخيلات، وقياسات وتخمينات، بل كان يهدف إلى اختبار ادعاءاتها معرفة الحقيقة، وتحديد مجال عملها وحكمها، ولهذا كان تركيزه على الجانب الميتافيزيقي من الفلسفة، وليس على الجوانب العقلية منها، ليضع حداً واضحاً للمعرفة التي يمكن الوصول إليها بالعقل، والمعرفة التي يتوصل إليها بالإيمان فقط. ولهذا كان نقده لها، ليؤسس مجال العلوم ومنتهاها وحدودها. ولم يكن الغزالي وحيداً في هذا الأمر، بل إن معظم مفكري الإسلام ذهبوا إلى ضرورة تحديد نطاق العقل، وتقديم حقائق الوحي على ظنون الفلاسفة، والاعتراف بأن الوحي قد كفى الإنسان عناء البحث الطويل الشاق[4].

٤- كان للغزالي دافع فلسفي من نقده للفلسفة. فقد رأى أن الفلاسفة لم يحافظوا على وحدة العقل حيث أنهم – بعد أن وضعوا في المنطق شروط التفكير الصحيح- لم يستوفوا تلك الشروط الضرورية في علومهم الإلهية. فقد أراد الفلاسفة

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٨٢.
(٢) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر –ص١٠٣
(٣) زقزوق، ١٩٩٨، ص١٧.
(٤) مشكلة الفلسفة-الدكتور زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص ١٤١

أن يفرضوا العقل فرضاً تاماً في كل شيء حتى ولو كان ذلك على حساب العقيدة[١]. فهدف الغزالي من كتاب التهافت إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية. ولهذا فإن عمله هذا هو محاولة عقلية لإثبات قصور العقل في ميدان الإلهيات، وشهادة عقلية بأن للعقل حداً يجب الوقوف عنده[٢]، لأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات[٣]. وهكذا فإن النزعة العقلية التي اصطبغت بها بعض الحركات الكلامية والفلسفية استهدفت لحملة عنيفة من جانب الغزالي الذي حمل عليها بشدة، بحجة أن أصحابها قد وقعوا في الكثير من التناقض والعجز والتهافت في محاولتهم إقامة العقائد الدينية على أساس عقلي صرف، والظاهر أن الغزالي قد فطن إلى أن المشكلة الدينية لا يمكن أن تحل عن طريق العقل، وإنما هي تتطلب ذوقاً باطنيا[٤].

٥- عرف الغزالي أن الفكر القائم على التقليد يمثل المشكلة الكبرى لعصره، ولهذا رأى من واجبه مكافحة كل أشكال التقليد. ولم يجد في ذلك عوناً من جانب الفلاسفة، وذلك لأنهم كانوا واقعين تحت سيطرة التقليد، وبخاصة الشراح من المسلمين الذين وقعوا في كثير من مباحثاتهم في دائرة التقليد للمذاهب والآراء السابقة فأداة إلى التناقض أحياناً والخروج عن الشرع أحياناً أخرى[٥]. فقد أخذوا الفلسفة اليونانية دون فحص ناقد، وقلدوها ببساطة واقعين تحت تأثير أسماء لامعة..، وأهملوا التقاليد الإسلامية. فإذا اعتقد الفلاسفة أنهم بذلك يبرهنون على مبلغ تفوقهم العقلي على العامة التي تتلقى التعاليم الدينية عن طريق التقليد، فإن الغزالي يبين لهم أنهم بذلك يقعون في ضلال أكبر مما يقع فيه العامة البسطاء. وذلك لأنهم قد بدلوا فقط تقليداً بتقليد"... وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال. فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً، دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً"[٦].

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٥١
(٢) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٢٤
(٣) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ٤٨
(٤) مشكلة الفلسفة-الدكتور زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص ١٣٩
(٥) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ١٥٦
(٦) زقزوق، ١٩٩٨، ص٦٨

٦- كان من أحد أسباب نقد الغزالي للفلسفة هو رغبته في بيان تهافت الفلاسفة، لهدم الفلسفة عند العامة من الناس حتى لا يفتنوا بآراء الفلاسفة ويغتروا بها. فحاول هدمها وبيان الخطأ في بعض آرائها حتى لا يقبل العامة عليها والأخذ بأفكارها(١). وهكذا فقد نظر الغزالي إلى الفلسفة من ناحية مضرتها على عوام الخلق في عقيدتهم فرفض بعض أفكارها التي تخالف الإسلام(٢).

ثالثاً: تأثير هجوم الغزالي على الفلسفة:

ذهب بعض المستشرقين، وتبعهم بعض المعاصرين من العرب إلى أن الغزالي يحمل وحده تبعية هدم الفلسفة، بسبب كتابه "تهافت الفلاسفة" الذى يعترض فيه على الفلاسفة، ويبين فساد آراءهم. فقد سدد الغزالي ضربة قاضية للفلسفة لم تنهض منها، وقضى عليها في الشرق قضاءً مبرماً لم تقم لها قائمة، حتى غلا بعضهم فاعتبر أن نقده للفلسفة "أدّى إلى موت الفلسفة في الشرق الإسلامي". فعلى سبيل المثال يقول د. عاطف العراقي: "كانت أفكار الغزالي مؤدية إلى حد كبير جداً إلى توقف الفلسفة في المشرق العربي، وإلى عدم وجود فلاسفة في بلداننا العربية منذ وفاة ابن رشد، أي منذ ثمانية قرون(٣). ولكن البعض لا يسلم بهذا الرأي، ويعتبره زعم خاطئ، ويمكن توضيح ذلك بالاتي:

١-يتساءل الدكتور عبد الرحمن بدوى حول الزعم بأن هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" قد سدد ضربة قاضية للفلسفة الإسلامية، لم تنهض منها. فيقول: وهذا الزعم شائع، وإن كنت لم أستطع ان أحدد من هو أول من قال به. إذ لم أعثر على قائل به عند الكتاب المتقدمين، كما لم أجده صراحة عند الباحثين الأوروبيين المحدثين. فارنست رينان لم يذكر شيئاً من هذا في كتابه: "ابن رشد والرشدية"، مع أنه اتسع له مجال القول في اضطهاد الفلسفة في المغرب، والأندلس. ولم يربط مطلقاً بين تأثر الموحدين بالغزالي وبين ما وقع في

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية تأليف دي بور ترجمة د. أبو ريدة طبعة ٥ هامش صفحة ٣٢٣.
(٢) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقيل المهدلي، ص، ٤٨
(٣) الفلسفة العَربيـة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد ط٦ - ٢٠٠٩- ص٣٧٩

عهدهم من اضطهاد للفلسفة والمشتغلين بها. وكارادي فو اكتفى بالقول: "ظلت المدرسة الفلسفية غير منتجة تقريباً في المشرق الإسلامي بعد الغزالي. ولكنها ازدهرت في المغرب بعد نصف قرن بابن باجة وابن طفيل، وابن رشد[١]. فالجدب في الفلسفة الإسلامية في نظره يقتصر على ما حدث لها في المشرق بعد الغزالي، بينما هو يمجد قيام فلاسفة كبار في المغرب بعد وفاة الغزالي[٢].

٢- يرى المستشرق دي بور أن القول بأن الغزالي قضى على الفلسفة، هو زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ولا فهم لحقائق الأمور، لأن عدد أساتذة الفلسفة وطلابها بعد عصر الغزالي بلغ مئات بل ألوفاً، وظل علماء التوحيد متمسكين بأدلتهم الكلامية يؤيدون بها العقائد. كما لم يترك علماء الفقه تدقيقاتهم وتفريعاتهم وكان في الثقافة العامة حظ من الفلسفة. ورأى دي بور أن الجمود الذي أصاب المسلمين بعد عصر الغزالي جاء نتيجة أمرين أولهما: اشتغال المسلمين بالخلاص من أعباء الحياة المادية. وثانيهما: عدم وجود حرية البحث لأجل البحث، لأن حكام البلاد كانوا جهلاء ولم يكونوا أهلاً لحماية حرية الفكر[٣].

٣- يرى البعض أن فلسفة يستطيع فرد واحد من الناس – مهما علا كعبه– أن يأتي على بنيانها من القواعد بكتاب يؤلفه أو كتب – لهي فلسفة جديرة أن تختفي من عالم الفكر، بل لا تستحق أن تسمى فلسفة. فالحقائق أعمق جذوراً في الوجود من أن تقتلع بهذه السهولة. إنما الذي يقتلع وينهار بهذه السهولة هو الأباطيل التي قد تبدو في صورة الحقائق، أو الأوهام التي تلبس ثوب اليقينيات، وهي من اليقين عارية.

٤- لاحظ د. بدوي أن كتاب تهافت الفلاسفة لا يرد له ذكر عند المشتغلين بالفلسفة في المشرق في القرون الأربعة التالية لوفاة الغزالي. فإغفالهم له يدل على أنهم لم يحفلوا به، ولم يكن له التأثير المزعوم في صرف الناس عن الفلسفة. والشخصيات العربية التي برزت في الدراسات الفلسفية بمختلف فروعها تقطع بأنه لم يكن لهجوم الغزالي على الفلسفة أثر عند المشتغلين بالفلسفة، وربما كان أثره عند المتكلمين أكبر[٤].

---

(١) كارادوفوا، البارون.(١٩٨٤): الغزالي. ترجمة عادل زعيتر المؤسسة العربية للدراسات، بيروت لبنان، ط٢ ص٧٩

(٢) أوهام حول الغزالي- عبد الرحمن بدوي – كلية الاداب الكويت ص١

(٣) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ٤٧

(٤) أوهام حول الغزالي- عبد الرحمن بدوي – كلية الاداب الكويت ص٢

٥-يقول هنري كوربان: الآن وقد ابتدأنا نعلم على شكل واضح اتصال الفكر الفلسفي والروحي في الإسلام فإنه ليبدو من المبتذل القول بأن هذا النقد (يقصد نقد الغزالي)، كما قيل في القرن الماضي، قد وجه للفلسفة ضربة لم تقم لها بعدها في الشرق قائمة[١]. فقد بقيت الفلسفة مزدهرة في الشرق وكان تزعزعها على حد من الضعف بحيث إننا نجد حتى أيامنا هذه فلاسفة يدينون بمبادئ ابن سينا"[٢].

٦- كان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة لأنهم أُعتُبِرُوا خطراً على الدين والدولة. فقبل ظهور الغزالي بقرنين كان حكام بغداد (عام ٢٧٧هـ) يطالبون الناسخين بعدم نسخ كتب الفلسفة. وحدث إحراق كتب الفلسفة قبل الغزالي وبعده، وفي سنة ٣٦٦هـ تم إحراق كتب الفلسفة في أيام الخليفة المنصور أبى عامر، وكان بتأييد رجال الدين، مما يدل على أن الاعتراض على الفلسفة كان عاماً في العالم الإسلامي.

٧-منذ أن نفذت الفلسفة في العالم الإسلامي والردود على الفلاسفة تتوالى خصوصاً من جانب المتكلمين، ولم يكن لذلك أثر يذكر في انتشار الفلسفة في العالم الإسلامي ولا في ظهور فلاسفة إسلاميين[٣]. كما أن الغزالي لم يكن أول من اضطلع بالتصدي لمهاجمة الفلاسفة وتبيان باطلهم. فقد سبقه إلى ذلك ابن حزم في فصله والجويني في برهانه. كما اعترض أئمة المعتزلة من أمثال العلاف والنظام والكعبي والنوبختي على منطق أرسطو وفلسفته الطبيعية، ومن الأشعرية الباقلاني والبغدادي والشهرستاني[٤]. ولكن الغزالي كان في حملته على الفلسفة وتفنيدها ألذعهم نقداً، وأقواهم تأثيراً في نفوس الناس. وهو في دراساته وأبحاثه الفكرية لم يفرض آرائه على غيره ولم يطلب من الغير أن يقلده بل دعا إلى التفكير والبعد عن التقليد[٥].

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية- ج١هنري كوربان- ترجمة /نصير مرّوة، حَسَن قبيسي. راجعه وقدمه له /الإمام: موسى الصدر، الأميرعارف تامر- منشورات عويدات بيروت- ط١- ١٩٦٦، ص٢٧٢

(٢) تهافت الفلاسفة-أبي حامد الغزالي- تحقيق: أحمد شمس الدين – ص٣٩

(٣) أوهام حول الغزالي- عبد الرحمن بدوي – كلية الاداب الكويت ص٣

(٤) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ٤٧

(٥) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص١٥٥

وقد أدى نقد الغزالي للفلسفة إلى النتائج التالية :

١-أدى نقد الغزالي للفلسفة إلى رفع الحصانة عنها، وأزال تلك الهالة التي كانت تضفي عليها التقديس والاحترام وأثبت أنها مجموعة أفكار، وتخيلات وقياسات وتخمينات. ولم ير الغزالي، فيها بعد نقدها ما يصلح أن يكون علماً فقال: وأما الفلسفة فليست علماً برأسها بل هي أربعة أجزاء[١]. كما أن نقده للفلسفة جعل الناس يقفون منها موقفاً يحمل سوء الظن بها والريبة فيها والتحذير من الاشتعال بها أو الإقبال عليها[٢].

٢- إن الفلسفة لم تمت تماماً بحملة الغزالي عليها كما يزعم البعض، بل خفت صوتها، وتقلص سلطانها، وفقدت ما كان لها من هيل وهيلمان. فالغزالي أحدث أزمة في الأسس بل إن تفكيره أزّم الفلسفة حقيقة[٣]، ولكن هذا لم يمنع من ظهور فلاسفة كبار، وخصوصاً في المغرب من أمثال ابن باجة وابن طفيل. وحسبنا أن أشهر فلاسفة الإسلام على الإطلاق، والذي يعتبره عدد من مؤرخي الفكر قمة التفكير الإسلامي وهو ابن رشد ظهر بعد الغزالي، بل كان موقف الغزالي من الفلسفة أكبر حافز له على الإنتاج، والرد والشرح.

٣- إن الغزالي لم يهاجم الفلسفة من حيث هي تفكير عقلي حر، يبحث عن حقائق الأشياء، مستقلاً لا مقلداً، وأصيلاً لا تابعاً، إنما هاجم الفلسفة التي انتسبت إلى الإسلام، وكتبت بلغة العرب، وهي لا تمثل الإسلام، ولا العرب في حقيقتها، وما هي إلا مركب غير متجانس من الفلسفة المشائية الأرسطية مخلوطة بالأفلاطونية الحديثة، يراد إخضاع التعاليم الدينية الإسلامية لها وهي متناقضة في نفسها، وغير مؤسسة على علم يقيني. والذي صنعه الغزالي إنما هو نقض التبعية والعبودية الفكرية لهذه الفلسفة، ووضعها تحت مجهر النقد وعلى مشرحة التحليل. فالإنصاف يقول إن الغزالي قد أعاد إلى الإنسان المسلم الثقة بنفسه ليفكر برأسه لنفسه، بدل أن يفكر له أرسطو أو أفلاطون أو غيرهما. والغزالي حين أظهر عجز الفلسفة، وتهافت الفلاسفة،

---

(١) إحياء علوم الدين ج١ ص ٢٢

(٢) شموخ الفلسفة وتهافت الفلاسفة. د.راشد المبارك- ط١- ٢٠٠١ – القاهرة- روافد للنشر والتوزيع- ص١٢

(٣) كتاب نقد العقل ل نور الدين السافي- ص١١

لم يقم بذلك على أساس ديني، بل على أساس عقلي محض، فهو يقارع الدليل بالدليل، ويدحض الشبهة بالحجة، ويهدم الظن باليقين، يقاوم المنطق بمنطق أقوى، لا تهوله العبارات الفخمة، ولا الأسماء الطنانة، فهو حارب الفلسفة بالفلسفة، وهو في نقضه للفلسفة فيلسوف كبير، وإن لم يعتبر نفسه كذلك.

٤- إن نقد الغزالي للفلسفة، وحملته عليها وانتصاره للدين ولعقائد المسلمين، لا يعني أنه أصبح خصماً للعقل، أو أنه أدار ظهره للفكر الحر.. فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على سوء فهم لدين الإسلام ولموقف الغزالي، الذى لم يتنكر للعقل ولا للنظر. وكيف وهو أعلن أن الشك هو أول مراتب اليقين، وأن مطلبه الذي يسعى وراءه هو العلم الحقيقي(١).

٥- إذا كان هناك من سقوط أو تراجع للفكر العربي في عصر الغزالي، فلم يكن الغزالي هو السبب بعينه، بل ربما لسوء فهم الآخرين له، وقوة خطابه قد أسهم بصورة أو بأخرى في ظهور موقف سلبي من الفلسفة، وإلا لو كان هو وحده لكان الأمر قد عاد من جديد على يد ابن رشد أو ابن باجة، ولكن المسألة مرتبطة بعوامل عديدة وليس بعامل واحد وإلا تجاهلنا حقائق التاريخ(٢). فإذا كان تأثير الغزالي -تاريخاً- قد وضع نهاية للفلسفة الإسلامية -كما يزعم البعض- فنود أن نشير إلى أنه على فرض أن انحطاط الفلسفة الإسلامية قد وقع بالفعل، فإنه يمكن أن يطرح سؤال آخر عما إذا كان لهذا الانحطاط أسباب أخرى فعالة(٣).

رابعاً: سبب نجاح الغزالي في نقده للفلسفة:

١- تحديد مجال النقد وهو الجانب الإلهي من الفلسفة. فالغزالي لم يهاجم كل شعب الفلسفة المشائية في المشرق، بل استثنى الرياضيات والطبيعيات والخلقيات والسياسيات منها، وسعى لإضفاء المشروعية عليها(٤). أي أنه هاجم الجانب الإلهي

---

(١) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه-يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤- ص١٧٤- ١٧٩
(٢) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٨٤
(٣) زقزوق، ١٩٩٨، ص١٧
(٤) الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف ارثور سعدييف، توفيق سلوم -دار الفارابي بيروت ط٢ ٢٠٠٠- ص ٢٩٠

من الفكر الفلسفي وهو الجانب الذي يعجز العقل أن يقول فيه كلمة فاصلة، لأنه يفوق قدرته، وفوق اختصاصه. وقد شارك الغزالي في هذا كثير من كبار الفلسفة في العصر الحديث، مثل (كانط) الذي شبه عبارات الفلسفة الميتافيزيقية بأنها (ورق نقد بدون ضمان). ومثل فيلسوف المدرسة الوضعية (أوجست كونت) الذي يعتبر الميتافيزيقيا مرحلة انتهت بظهور الاتجاه العلمي الوضعي التجريبي. وقد رأينا مفكراً عربياً معاصراً مثل د. زكي نجيب محمود يشن حملة على التفكير التجريدي فيما وراء المادة، ويسميه (خرافة الميتافيزيقا). فليس الغزالي بدعاً في الأولين ولا الآخرين، إذا هو هاجم هذا اللون من الفلسفة التي لا تنهض بانتشارها دنيا، ولا يستقيم عليها دين[(١)].

٢- الغزالي استعمل كل الأدوات التي توفرت لديه، فهو يقول: أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزاميات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الفرق إلباً واحداً عليهم، فهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد[(٢)].

٣- يوجد عامل هام يفسر سبب نجاح نقد الغزالي للفلاسفة، شرحه الشيخ عبد الحليم محمود بقوله: إن البحث العقلي في الإلهيات أمر طبيعي بالنسبة للمفكرين الذين نشأوا في أقاليم لم يوجد فيها كتاب مقدس. ذلك أن الإنسان بفطرته يحاول دائما معرفة العلل والأسباب، ويتشوف إلى رؤية المجهول، ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب. أما في البيئات التي فيها نص مقدس، يحتفظ بنضرته، ولا يشك إنسان في صحته، فإنه من غير الطبيعي أن تنشأ بجوار هذا النص المعصوم اختراعات ذهنية تتصل بعالم الغيب[(٣)].

خامساً: هل هناك فلسفة إسلامية

ما برح السؤال مطروحاً: هل أضاف فلاسفة الإسلام شيئاً جديداً إلى فلسفة الأقدمين حتى يمكن القول بأن للعرب والمسلمين فلسفتهم كما لليونان فلسفتهم؟

---

(١) نقد العقل لنور الدين السافي- ص١٩

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٨٢.

(٣) التفكير الفلسفي في الإسلام، ص٤٦٣

فالفلسفة الإسلامية في نظر كثير من المستشرقين ليست سوى الفلسفة اليونانية بأحرف عربية، وكتب المستشرقين مملوءة بمثل هذا الإنكار[1]. ونظرة بسيطة في بطون كتب بعض مؤرخي الفلسفة من المستشرقين، وبعض المتحاملين من العرب والمسلمين، توضح أنّ هناك إقصاءً وتهميشاً بارزاً لفاعلية ولقدرة العقل العربي الإسلامي على الحوار والإنتاج الفلسفي. وعلى أساس هذه المقدمات التي أرساها خصوم الفكر العربي الإسلامي، نقرأ اليوم في كتب ومقالات بعض المفكرين المعاصرين، أنّ عقل الحضارة العربية الإسلامية لا يستطيع أن يرتقي إلى الخطاب الفلسفي المؤسس، ولا يملك مؤهلات بناء الخطاب الفلسفي الجاد، الذي يرتكز أسلوبه على الأسس العقلية المنطقية[2]. فهذا دي بور يقول: "وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين لا ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق ان نسجلها"[3]. أما نتمان فيقول: "ان كل ما فعله المسلمون هو أنهم قاموا بدراسات بل بشروح لأعمال أفلاطون وارسطو ومحاولة التوفيق بينها وبين كتابهم المقدس (القرآن). ويرى أن ما أخر الدراسات الفلسفية عند المسلمين عده أمور أهمها: ميل العقلية العربية إلى التأثر بالأوهام، ولأن المسلمين جعلوا من إيمانهم المطلق بالقرآن معياراً يقيسون به وعليه العلوم. كما أنهم جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم، ومن ثم فإن النزعة النقدية ليست من سمات العقلية العربية[4].

ولا عجب في تحديد مسار الفكر الإنساني على أنه غربي محض؟ فباسم النزعة الإنسانية درست الفلسفة في الإسلام على أنها وسيلة وليست غاية في حد ذاتها، وقد عمد الاستشراق إلى وصفها بأنها أمشاج من الفكر المشائي الأفلاطوني، بل وصفوها

---

(١) الإستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد. د. إبراهيم صقر-المكتبة المصرية ٢٠٠٤- ص ٩١

(٢) فلاسفة العرب ابن رشد والغزالي - التهافتان تأليف: يوحنا قمير تاريخ النشر: ١٩٨٧/٠١/٠١ الناشر: دار المشرق

(٣) تاريخ الفلسفة في الاسلام - ت.ج. دي بور - ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده- المركز القومي للترجمة عدد ١٣٦٤- ٢٠١٠ ص٧٦

(٤) مدخل الى الفلسفة الاسلامية- د. فيصل بدير عون - القاهرة - دار النهضة العربية - ٢٠٠٦-ص٢٧

أنها فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية، وباسم التحرر انتزع فلاسفة الغرب الجوانب الإبداعية في الفكر الإسلامي ونسبوها إلى أنفسهم. وقد سبق المحدثين فلاسفة اليونان، حيث أنكروا على الفكر الشرقي أن يكون فلسفة. واعتمدوا في كثير من نظرياتهم كما فعلت الفيثاغورية والأفلاطونية على المذاهب الشرقية. وقد ساهم الشرق في تأكيد الانحراف بمسار الفكر الانساني على انه من صنع الغرب، وذلك من خلال التكرار و التعود حتى أصبح اعتقاداً[1].

وهكذا كان الفكر الاستشراقي رائده إثبات مقولة عنصرية مؤداها أن الغرب متفوق بطبيعته، وأن الشرق ممثلاً بالعرب متخلف بطبيعته. ومن الغريب أن يتأثر بتلك النزعة بعض مفكري العرب فراحوا يتابعون المستشرقين في إلصاق تهمة العجز والقصور بالعقلية العربية الإسلامية، وأنها غير مؤهلة للتفلسف[2]. ولكن التمعّن في حجج هؤلاء الخصوم كفيل ببيان بطلانها، ويكفى قراءة تحقيقات وتعليقات لعبد الرحمن بدوي حول التراث العربي الإسلامي، ولـ علي سامي النشار، حول مناهج البحث عند مفكري الإسلام وماجد فخري في مجال آثار التفكير الفلسفي في الإسلام، وغيرهم والتي تعبر عن قدرة العقل الإسلامي على الإثبات والدفاع عن مواقفه، وقدرته على الرد والهدم لحجج الخصوم[3].

فالفلسفة ليست استثناءً يونانياً، بل إن التفكير الفلسفي، قد ظهر في حضارات ومجتمعات أخرى، بعد أفول الحضارة اليونانية. وهنا نرى أنه من غير الإنصاف أن نقول: إن العرب لم يكونوا سوى نقلة، سوى حمالين، حملوا الفلسفة كما هي عن اليونان إلى العالم. إن العرب قد زادوا في الفلسفة وناقشوا ونقحوا وصححوا وشرحوا وأدوا رسالة قل إن أدت مثلها أمة في التاريخ[4]. إن الفلسفة الإسلامية قامت على الأصالة والإبداع، فاعتمدت أول ما اعتمدت على مسلمات من القرآن والسنة بنت في

---

(١) مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الاسلامي المقارن- محمد ياسين عريبي ص١١-١٢

(٢) الإستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد. د. إبراهيم صقر-المكتبة المصرية ٢٠٠٤- ص ٩١

(٣) فلاسفة العرب ابن رشد والغزالي - التهافتان تأليف: يوحنا قمير تاريخ النشر: ١٩٨٧/٠١/٠١ الناشر: دار المشرق

(٤) الإستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد. د. إبراهيم صقر-المكتبة المصرية ٢٠٠٤- ص٤- ٥

ضوئها اتجاهات فكرية متعددة، كما استعانت بتراث الإنسانية، فقامت بتحلية وتركيب لبناته في بناء فلسفي جديد، شأنها شأن الفلسفة الغربية التي قامت بتحليل الفلسفة اليونانية والإسلامية وتركيب لبنات هذا التراث في بناء مذاهبها الفكرية الكبرى(١).

ما هي الفلسفة الإسلامية .. ؟؟:

يصرح الغزالي في مواضع كثيرة، بأن غرضه من تأليف تهافت الفلاسفة هو هدم الفلسفة وزعزعة ثقة الناس فيها وبيان أنها عمل غير ناجح. وهل يكون فلسفة ما يثبت أن الفلسفة عمل غير ناجح. هذا سؤال يثيره اعتبار كتاب "تهافت الفلاسفة"، الذي يحاول هدم الفلسفة، داخلاً ضمن دائرة الفلسفة. ويرى د. سليمان دنيا أن الإجابة عنه بالسلب أو الإيجاب، تتطلب قبلاً تحديد معنى الفلسفة الإسلامية. ففي ضوء هذا التحديد يمكن القول بأن كتاب التهافت داخل ضمن، أو خارج عن دائرة الفلسفة. فلو اتسع معناها لشمول ما يكون بحثاً فيها وحكماً عليها، ولو بأنها سخف وهذيان، لصح اعتبار كتاب التهافت، كتاب فلسفة، وإن ضاق معناها عن قبول مثل هذه المحاولة، لم يصح اعتبار كتاب التهافت كتاب فلسفة(٢).

ويتابع د.دنيا تساءله فيقول: وهنا لابد من السؤال عن ماهية الفلسفة الإسلامية؟ أهي مجموعة الآراء التي ارتآها الفارابي وابن سينا ومن نحا نحوهما، في الله والنفس الإنسانية مثلاً، دون نظر إلى الطريق التي تأدوا منها إلى هذه الآراء؟ إن كان ذلك هو ما اصطلح على تسميته بالفلسفة الإسلامية، فكتاب التهافت ليس منها، لأنه محاولة لهدم هذه الآراء والتشنيع عليها، إلا أنه في هذه الحال لا بد من التساؤل عن مسوَغات تخصيص ما لابن سينا والفارابي من آراء، دون غيرهما، باسم الفلسفة. فإن قصر اسم الفلسفة على طائفة من الأفكار دون طائفة أخرى، يكون تحكماً صرفاً. ولا مسوَغ لذلك، فلا بد من البحث لاسم الفلسفة عن معنى آخر، وأظهر ما يقال في هذا الصدد هو، أن الفلسفة هي: العمليات الفكرية، والمحاولات العقلية التي يراد بها التوصل إلى الحق والاهتداء إلى الصواب. وفي دائرة هذا المعنى يقع العمل الذي قام

---

(١) مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الاسلامي المقارن- محمد ياسين عريبي – ط ١- المكتبة العربية للأبحاث والنشر بيروت لبنان ص ٣٨

(٢) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ١٩

به الغزالي. فإنه إذا كان ابن سينا قد عول على العقل واستلهمه، فكذلك صنع الغزالي، وإذا كان ابن سينا يسلك مسلكاً عقلياً صرفاً يبين به مثلاً وجوب أن يكون العالم قديماً، فإن الغزالي يعول أيضاً على العقل وحده في إثبات حدوث العالم(١).

سادساً: هل الغزالي فيلسوف حتى نجعله موضوع تفلسفنا؟

أن ما يسمى بالفلسفة أو الفكر الفلسفي، لا يعدو أن يكون في آخر المطاف إلا تعبيراً عن أشكال من التفكير الشخصي التي تعبر عن مزاج كل فيلسوف وعاداته في الكتابة والإفصاح عن تصوراته الذاتية بصدد قضايا الوجود والمعرفة والقيم. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن ذوات فلسفية تمظهرت بأشكال مختلفة عبر تاريخ الفلسفة ومسار التفكير فيه. فبالرغم من وجود خصائص تفكيرية مشتركة بين الفلاسفة، تجسدت في أفعال الدهشة والنقد والتساؤل وغير ذلك، وبالرغم من وجود إشكالات ومواضيع تقليدية شكلت محط اهتمام الفلاسفة، فإن أشكال ممارسة أفعال التفكير في مختلف القضايا ظلت تنطبع دوما بالذات الخاصة لكل فيلسوف. أقصد بحدسياته الخاصة التي تعكس منطلقاته الفكرية ومزاجه وأساليبه في التعبير والكتابة. فلا يمكن للفيلسوف سوى أن يتفلسف انطلاقاً من ذاته، وينظر إلى الأشياء والوجود من خلالها. وهذا ما يجعل التفلسف تجربة متفردة وذاتية، لا مجال فيها للمماثلة والتطابق بل هي على العكس من ذلك تعبير عن المغايرة والاختلاف. وهذا ما يجعل الذات الفردية تحتل مكانة جوهرية في الاهتمام الفلسفي. فوظيفة الفيلسوف الأساسية، حسب جون لاكروا، هي ترجمة تجاربه المعيشية ترجمة عقلية انطلاقاً من رؤيته الخاصة، وذلك باعتماد ما تتيحه له الفلسفة من مقولات وأدوات وأطر في التفكير. فماهية التفكير الفلسفي أنه تفكير ينطلق من الذات وبسائل حياتها الخاصة(٢).

ولهذا فإن التصدي لسؤال هل الغزالي فيلسوف، ليس أمراً هيناً لأنه يطلب منا تعريف الفيلسوف أولاً، والتعرف على الغزالي ثانياً، والبحث عن حقيقة المطابقة بينهما ثالثاً، وهذه العملية غير شرعية رغم أن منهجية التفكير تفرضها، لأن النتيجة

---

(١) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص١٩- ٢١

(٢) ضرورة التفكير الذاتي في الإنشاء الفلسفي ٢، بقلم محمد الشبة-جريدة الأحداث المغربية الملحق الثقافي "ملتقى الفكر" العدد ٤٢١٩ بتاريخ ١٠-١٢- ٢٠١٠

التي سنصل إليها تبقى رهينة المعطيات التي سننطلق منها ونسلم بها خصوصاً عندما نريد أن نقترح تعريفاً للفيلسوف. ولذلك فإن الأمر الذي يفرض نفسه علينا هو أن نبتعد عن هذه المنطلقات الجاهزة لنترك العنان لعملية التفلسف نفسها تبحث عن نفسها وعن مفاهيمها وتعريفاتها لتكون بالتالي وجهة نظرها، أي أن عملية التفلسف منهج يفرض نفسه في مثل هذا العمل، سواء قلنا عن موضوعه أنه فيلسوف أو دخيل، كما أن خاصية التفلسف تنسب إلى الذات الباحثة وليس إلى موضوعها[1]. وهكذا وجدنا أنفسنا دوماً، في تاريخ الفلسفة، إزاء أشكال من التفكير المختلفة سواء كانت أفلاطونية أو أرسطية أو ديكارتية أو اسبينوزية أو نيتشوية ...الخ. وهو ما يعني أنه لا توجد الفلسفة بأل التعريف، بل ما يوجد هو أشكال في التفلسف لا حصر لها، كون التفلسف جهد لم تتحدد طبيعته بعد وفعل لم يحسم الفلاسفة أمرهم بشأنه بدليل أنهم مازالوا يطرحون سؤال: ماذا عن التفلسف ؟ ومازالوا منقسمين فيما بينهم بشأن الجواب الذي يمكن اعطائه لسؤال: من هو الفيلسوف على الحقيقة والاطلاق؟[2].

ومن جهة أخرى يمكننا أن نحكم على فلسفة الغزالي من خلال الالتفات قليلاً إلى آثار هذا الرجل وأعماله التي عرفت به. وأول نتيجة يمكن استخراجها هو أنه رجل اهتم بدراسة مناهج التفكير ومعايير النظر، وأنه رجل حارب التقليد بكل أشكاله، ومارس النقد بكل أبعاده، أي أنه كان عقلاً مارس فعل المطرقة وعقلاً مارس فعل البناء مؤمناً بأن الحرية شرط نجاح العملين. وإذا كان الأمر كما أدعي، فلم الوجه القاتم الذي يبدو عليه الغزالي عند بعض مؤرخي الفلسفة؟[3]، للإجابة على ذلك سنقوم بداية بالقاء الضوء على آليات التفكير الفلسفي وخصائصه لنرى إلى أي مدى ينطبق ذلك على الغزالي.

١- آليات التفكير الفلسفي وخصائصه

إن الفلسفة لم تعرف مساراً أو اتجاهاً واحداً، ولكنها عرفت مسارات واتجاهات متباينة، فكان تاريخها هو تاريخ التعدد والتنوع والاختلاف، وهذا المظهر لا يظهر بين

(١) كتاب نقد العقل ل نور الدين السافي- ص٢٧

(٢) التفلسف: أهو فن طرح المشكل أم قدرة على ابتكار حل له؟- زهير الخويلدي- موقع الفلسفة- http://www.alfalsafa.com/attafalsouf.html

(٣) كتاب نقد العقل لنور الدين السافي- ص٢٧

فلسفة و أخرى، بل يظهر داخل الفلسفة الواحدة. إن فعل التفلسف من حيث هو نشاط عقلي، فعل ناتج عن أصل أو مصدر، هذا الأصل أو المصدر هو الدافع نحو فعل التفلسف. ويرى كارل ياسبرز أن الأصل والدافع المنتج للفلسفة يتمثل في مجموعة من العناصر وهي: الدهشة، التساؤل، المعرفة، الشك، الفحص النقدي، والوعي بالذات. وهذه العناصر شكلت ولازالت تشكل المصدر الأساسي لفعل التفلسف وبالتالي فهي بمثابة أدوات أو آليات لهذا الفعل.

٢- السؤال الفلسفي:

تشكل الفلسفة بدون شك رغبة في المعرفة وفي الحكمة وحباً لهما. ويمكن لنا أن نقبل الفكرة التي تقول: "إن الشخص الذي يطرح سؤالاً فلسفياً ما، يريد من وراء ذلك التوصل إلى المعرفة. وممارسة الفلسفة تستوجب بالفعل قصدية حاضرة في السؤال ذاته، ولا يمكن لأي سؤال أن يكون في ذاته فلسفياً بدون هذه القصدية. فالسؤال الفلسفي يجب أن يتميز بالقصدية والارتيابية. ويراد بقصدية السؤال أن استفهامات الفيلسوف لا تكون اعتباطية ولا تعسفية، وإنما تكون أسئلة غائية ينشد من خلالها المتسائل تحصيل الحقيقة والمعرفة بصدد بعض القضايا المصيرية التي يطرحها الوجود البشري. ويراد بارتيابية السؤال الفلسفي كون تساؤلات الفيلسوف غير قابلة للحسم النهائي، فكل إثبات يستحيل إلى نفي، وكل جواب يصير سؤالاً جديداً. إن قوام التفلسف هنا هو رفض المعرفة الجاهزة واليقين المطلق. كما إن السؤال الفلسفي يفترض مسبقاً شكاً في الجواب باعتباره معرفة ويفترض أن المعرفة مستحيلة أو على الأقل أن هناك معرفة مزعومة، معرفة ليست في الواقع معرفة. أن التساؤل الفلسفي، هو تساؤل وليس مجرد سؤال. إن السؤال المنفرد لا يكفي وحده لكي يشكل سؤالاً فلسفياً، إذ يجب على السؤال الفلسفي أن يتكرر، لا بمعنى تكرار نفس السؤال بل بمعنى تكرار سؤال آخر ينتمي إلى نفس التساؤل الفلسفي[١].

وتقوم الفلسفة على السؤال، ويختلف السؤال الفلسفي عن السؤال العادي في كون الأول يتجه نحو الأسس العميقة للموضوعات التي يعالجها وذلك بطابع قلق، أنه عبارة عن مجموعة من الاسئلة المترابطة (تساؤل) تأخذ طابعاً نقدياً. وقد اشتهرت

---

(١) المعرفي والمنهجي في تحليل نص فلسفي: نماذج تطبيقية- موقع فضاء الفلسفة
http://www.philo.hijaj.net/index.html

الفلسفة أول ما اشتهرت بممارسة السؤال، وأشهر من مارس السؤال في الفلسفة هو أبو الفلسفة "سقراط". غير أن السؤال الفلسفي لم يتخذ له شكلاً واحداً فقط، وإنما نميز فيه بين شكلين اثنين. الأول السؤال الفلسفي اليوناني القديم، فقد كان عبارة عن عملية فحص وتمحيص، أما السؤال الثاني وهو السؤال الفلسفي الأوربي الحديث، فهو سؤال النقد لا الفحص، لكونه يميل نحو تقليب القضايا والتحقق من تمام صدقها اعتماداً على العقل، إنه سؤال يوجب النظر في المعرفة ويقصد الوقوف على حدود العقل، وخير مثال على هذا النقد فلسفة كانت حيث سمي قرنه بقرن النقد(١).

يقول ميشال فوكو: "إن إبداع وابتكار السؤال الفلسفي يفترض نوعاً من الشجاعة وينطوي على مخاطر ومغامرة قد تؤدّي إلى السجن أو الموت والدليل على ذلك سقراط نفسه. فمن سقراط إلى ديكارت وكانط، نيتشه وهيدغر.. شكّلت صياغات السؤال الفلسفي، صياغات لحياة الإنسان ذاتها، كما شكّل غياب الفلسفة انتصاراً للهمجية والوحشية والحروب ومختلف أشكال الحقارة والوضاعة والانحطاط التي يعرفها الإنسان اليوم. أن صِنَاعَة وابتكار السؤال الفلسفي، ليس تَأَمُّلاً وليس تَجْرِيداً، بل هو انخراط عَمَلِيٌّ في الحياة عبر التاريخ البشري، ومساهمة جذْرِيَّة في صُنْع الحضارة الإنسانية.

ولكن الفلسفة ليست مجرد نقد وتساؤل، بل هي بالأحرى تساؤل جذري، إذ هي تتساءل حول كل شيء بما في ذلك التساؤل ذاته. ويمثل التساؤل أحد الركائز الأساسية في التفكير الفلسفي، وهو بذلك يمنح للفلسفة طابعاً إشكالياً. ويتميز هذا التساؤل عن الأسئلة العادية والعلمية بطابعه النقدي والإشكالي. أنه تساؤل وليس فقط سؤال. فإذا كان السؤال العادي ينتهي بجواب قطعي، فإن التساؤل الفلسفي لا يستهدف الأجوبة القطعية ولا ينتهي بجواب واحد بل يتحمل أجوبة عدة، ويأتي بعد وجود معرفة تدعي الكمال قصد نقدها وفحصها والشك فيها، من أجل الاقتراب من حقيقتها ليكشف زيفها أو صدقها. فهو إذن لا يهتم بظاهر الأشياء بل بعمقها. ولهذا لا يهتم التساؤل الفلسفي بالأجوبة الساذجة ولا ببادئ الرأي، أنه يسعى نحو إعادة النظر في العالم، وهو ليس مجرد سؤال بل سلسلة من الأسئلة، وهذا ما يجعله مرتبط

---

(١) موقع فضاء الفلسفة http://www.philo.hijaj.net/index.html

بالمعرفة العقلية، تماماً مثل الأسئلة السقراطية في محاورات أفلاطون، حيث يكون الهدف تحطيم البديهيات لبلوغ المعاني الحقيقية للعدالة والجمال والأخلاق، الشجاعة، العلم[١].

ويعتبر التساؤل من أهم آليات التفكير الفلسفي، بل نكاد أن نقول أنه لا وجود للفلسفة بدون السؤال المستمر الذى يفضى إلى جواب مؤقت، حيث كل جواب في الفلسفة يأتي لكي يلغي ذاته مفسحاً مكانه لأجوبة أخرى. ففي الفلسفة لا توجد أجوبة نهائية تقدم نفسها كحقائق خالدة وثابتة، بل كل سؤال يفترض شكاً في الجواب باعتباره معرفة. فالجواب في الفلسفة ليس حقيقة، وإنما هو استفهام وإشكال جديد يحمل في ثناياه اختلافه الضمني. وهذا ما يجعل الجواب في الفلسفة يتسم بطابع "سلبي"، لأنه على عكس الجواب العلمي، لا يعرف تقدّماً ولا تراكماً في المعرفة، لسبب بسيط هو أن الأجوبة الفلسفية أو القضايا التي تعالجها الفلسفة، غير قابلة أن تصاغ في قضايا نهائية، أي في خطابات تقول الحقيقة. فالجواب الفلسفي لا ينفي الإشكال ويوقف عملية التساؤل، بل هو يضيء أبعاد أخرى في الأشكال، فيصبح أساس لسؤال آخر، وهكذا دواليك[٢].

إن السؤال الفلسفي هو ذلك السؤال الذي يولّد الحيرة والدهشة لدى الشخص الذي يطرح عليه ذلك السؤال، لأنه سؤال يعرّض بداهات المعرفة، والرسوخ الذي تدّعيه، واليقين الذي تتأسس عليه إلى خلخلة عنيفة، تبدو بموجبه معرفة هشّة، ظنية، هي مجرّد ادعاء وزعم ليس إلا. وليس أيسر وأهون بطبيعة الحال، من أن نتّهم الفلسفة بأنها تعقيد لما هو واضح لا إيضاح لما هو معقد. ولكننا عندئذ ننسى أن الوضوح لا يكون على حساب العمق، وأن التعقيد ليس في ذهن الفيلسوف، بل يوجد في صميم الوجود نفسه. ولو كان الوجود مرآة شفافة، أو حقيقة بيّنة متجانسة، لما استحال على الفيلسوف أو غيره أن يصيغه في قالب محدّد. ولكن الوجود- لحسن الحظ - حقيقة غامضة متناقضة، فالفلسفة لا تبدأ حقاً إلا حينما يلتقي الإنسان باللامعقول، ويشعر بالتناقض، وحينما يشعر بالعبث وأن الوجود يخرج عن المنطق[٣].

---

(١) مشكلة الفلسفة-الدكتور / زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص ٧٥

(٢) آليات التفكير الفلسفي: التساؤل الفلسفي – كتبها محمد أندلسي- مدونه محمد اندلسي- http://ucam.discutforum.com/t138-topic

(٣) آليات التفكير الفلسفي: التساؤل الفلسفي –كتبها محمد أندلسي.

٣- دلالة وخصائص السؤال الفلسفي:

السؤال الفلسفي، ليس مجرد سؤال وإنما هو تساؤل. فالسؤال المعزول والمنفرد، لا يكفي وحده لكي يشكّل سؤالاً فلسفياً، إذ يجب على السؤال الفلسفي أن يكرر سؤال آخر ينتمي إلى نفس التساؤل الفلسفي، حتى الوصول إلى الأوليات أو المبادئ الأولى والصعود بالمعرفة إلى أصولها الأولى. وبصفة عامة فإن السؤال لا يعتبر سؤالاً فلسفياً إلا إذا كان موضوعه إشكالياً. والموضوع لا يتسم بالطابع الإشكالي إلا حينما تكون المعرفة المتعلّقة به مستحيلة، أو على الأقل ليست معرفة حاسمة. أي حينما لا يؤدي الجواب عليه إلى إنهاء إشكاليته، وإزالة الحيرة والقلق الناجمين عنه[١]. فالفيلسوف هو الباحث الذي لا يقنع بأي حل نهائي، والروح الفلسفية إنما هي تلك الروح التساؤلية التي ترفض أن تقبع في داخل أية معرفة مطلقة. وهنا فإن الفيلسوف لا يستبقي لنفسه الشكوك، من أجل أن يعلن على الناس الحلول اليقينية، بل هو يأخذ على عاتقه أن يواجهنا بالحقيقة، حتى ولو كانت نسبية، أو متعارضة، أو مُلتبسة[٢].

٤- قيمة السؤال الفلسفي وأبعاده:

إن الصيغة التساؤلية للفلسفة ليست سوى تعبير عن عملية "التعالي" التي ينطوي عليها كل بحث أو تفكير فلسفي. وفي الحقيقة، فإن كل من يزعم أنه قد استطاع أن يرى بوضوح كل شيء، إنما يقلع عن البحث والتفلسف. وإذا كانت كل فلسفة تقوم بالضرورة ومن حيث المبدأ على الاعتراف على الأقل ضمنياً بقدرة العقل على المعرفة، إلا أن الفيلسوف الأصيل قلّما ينسب إلى الوجود شفافية مطلقة تجعل منه كتاباً مفتوحاً إمام العقل، لأنه لو كان في وسع الفكر أن ينفذ إلى أعماق الوجود بسهولة ويسر، لما كانت هناك فلسفة. لأن الفلسفة لا تكاد تنفصل عن ذلك الدوار العقلي، أو القلق الفكري، أو الحيرة الذهنية التي تعتبر شرطاً ضرورياً لكل تفكير فلسفي. فالفيلسوف هو أشبه ما يكون برجل شبه مريض يبحث عن "وضع" لكي يرتاح إليه ولو مؤقتاً. وهكذا فالفلسفة هي استفهام وتساؤل، لا مجرّد إثبات أو نفي.

---

(١) آليات التفكير الفلسفي: التساؤل الفلسفي – كتبها محمد أندلسي

(٢) مشكلة الفلسفة–الدكتور / زكريا إبراهيم– مكتبة – مصر– ص ٧٥

٥- خصائص الروح الفلسفية

لو شئنا أن نحدد أهم خصائص الروح الفلسفية، لكان في وسعنا أن نقول أنها روح البحث المستمر، والحرية الفكرية، والتسامح العقلي، والرغبة الدائمة في الحوار مع الآخرين، فلن تكون ثمة فلسفة أولاً إن لم يكن هناك شك في قيمة المعارف المحصلة، ورفض لشتى الآراء المسبقة، ورغبة عارمة في معاودة البحث من جديد، ولن تكون هناك فلسفة ثانياً إن لم يكن هناك شعور بالحرية، وإيقان بأن الحق فوق القوة، واعتراف بأن العلاقات البشرية ينبغي أن تقوم على التفاهم والتسامح لا على التخاصم والتنازع[(١)]. ويمكن إجمال خصائص الروح الفلسفية بالآتي:

ب. الدهشة :

يجب أن لا نتعجّب إذا رأينا الفلسفة تثير من المشكلات ما لا موضع لإثارته، و"كأنما يحلو لها أن تشكّك الناس في كل شيء، وأن تثير الشبهات حول كل موضوع". وفي الحقيقة يجب أن لا ننسى أنه إذا كان الرجل العادي يرى كل شيء طبيعياً ومألوفاً، فإن الفيلسوف لا بد أن يظل حائراً مندهشاً متعجّباً أمام كل شيء. فلقد قال أرسطو: "إنما الدهشة هي الأم التي أنجبت لنا الفلسفة". فالفيلسوف بالتعريف هو ذلك المرء الذي يقف ذاهلاً أمام سر الوجود، وكأنما هو طفل صغير يشاهد العالم للمرّة الأولى، فلا يكاد يكفّ عن إثارة السؤال تلو السؤال. ولا يكاد يفتح فمه إلا لكي ينطق بكلمة "لماذا؟"[(٢)]. وإذا كانت دهشة الفلسفة قائمة بدئياً على قيمة السؤال، فإن سيرورة التساؤل تظل صيغة من صيغ التفكير النقدي الخلاق بغية الاستجلاء والتنوير والمجاوزة، ليس في ميدان السؤال الفلسفي تحديداً بل في كل ميادين الإبداع، والتفكير الإنساني. وإذا كان الإنسان العادي يندهش من الظواهر الغريبة، فإن الفيلسوف يندهش من الأمور المألوفة والعادية، مثل الاندهاش من وجوده الخاص، ووجود العالم من حوله.

ج. **الحوار مع الذات :**

إن الفيلسوف الحقيقي لا يرى في الفلسفة سوى مخاطرة روحية يقوم بها إنسان

---

(١) مشكلة الفلسفة-الدكتور / زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص ٨٢

(٢) موقع فضاء الفلسفة http://www.philo.hijaj.net/index.html

لا يستطيع أن يضع حداً لعملية "حوار الذات مع الذات"، لأن هذا الحوار عنده فعل لا ينقطع أبداً، بل تصبح فيه الأجوبة نفسها أسئلة جديدة، والأسئلة تساؤلات، دون أن يكون ثمة توقف على الإطلاق. وحين يدرك الفيلسوف أن واجبه الأول هو الوفاء للوجود، والإخلاص للحياة، فإنه لا بد من أن يدع مجال البحث مفتوحاً إلى الأبد. لذلك، فإن الفيلسوف إنسان "سالك" وليس "واصل". فهو يحترف التيه، لأنه يشعر باستمرار بأنه ما يزال عليه أن يحقق مهمة لم يستطع أحد من قبله أن ينهض بتحقيقها(١). فالروح الفلسفية في صميمها إنما هي حوار مع الذات، والعالم، والآخرين. ومن طبيعة الفلسفة أن تتولد من جديد على يد كل فيلسوف(٢).

د. البرهنة والمحاججة:

مما لأشك فيه أن اللغة الفلسفية لغة حجاجية استدلالية، ولعل السبب في ذلك هو أنها خطاب يسعى إلى الإجابة عن الإشكالات بصرامة منهجية. غير أن ذلك لا يعني أن القضايا الفلسفية برهانية مثلها مثل القضايا المنطقية والرياضية. لهذا فالمحاججة والإقناع تبقى خاصية الخطاب الفلسفي، فهو لا يؤسس للحقائق كما هو الشأن بالنسبة للعلم، بل يؤسس لدى المتلقي قناعة أو اعتقاداً ببعض الأفكار. فالخطاب الفلسفي لا ينشأ من العدم، والحوار الفلسفي في الحقيقة هو نقاش بين العقول، ولا يكون جاداً وخصباً، إلاّ متى تأصل فيه عاملان أساسيان: الإقناع والاقتناع، ولا يتحقّق هذا النجاح إلاّ في ضوء الأسلوب الاستدلالي المنطقي، الذي تكون مقدماته مشحونة بمادة يسلّم ويلتزم بها المتناقشان(٣).

ه. الشمولية والكلية :

تتميز الفلسفة بنظرتها الشمولية إلى الظواهر المختلفة، فهي ليست مثل النظرة العلمية المتخصصة التي تحصر الظاهرة في الزمان والمكان. فالإنسان لم يتفلسف، إلا عندما خطر بباله أن يوحد بين الأشياء في إطار عقلي أو نسق فكري، يفسر به الحقيقة كلها في شتى مظاهر تعقدها. فما يميز الفيلسوف عن العالم، هو اهتمامه بتكوين نظرة

---

(١) آليات التفكير الفلسفي: التساؤل الفلسفي – كتبها محمد أندلسي
(٢) مشكلة الفلسفة-الدكتور / زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص ٨٣
(٣) فلاسفة العرب ابن رشد والغزالي – التهافتان تأليف: يوحنا قمير تاريخ النشر: ١٩٨٧/٠١/٠١ الناشر: دار المشرق

شمولية ومتجانسة، يوحد بها شتى جوانب الحياة. فالفلسفة هي مفهوم كلي للوجود، فهي تبحث في علاقة الإنسان بالإله والآخرين من طبيعة ومجتمع، لذا فإن مواضيع الفلسفة هي العلاقات. وبالتالي فإن أي موضوع جزئي، يتناول نوع معين من أنواع الوجود فهو علم وليس فلسفة. غير أن هذا لا يعني أن الفلسفة تلغي العلم بما هو جزئي، ذلك أن الكل لا يلغي الجزء بل يحده فيكمله ويغنيه(١).

و. البحث عن الحقيقية :

نجد أن أول خاصية تتميز بها الروح الفلسفية إنما هي الرغبة العارمة في البحث والسعي نحو المعرفة(٢)، والبحث عن الحقيقة. ولما كان موضوع السؤال الفلسفي هو المعرفة، فإن الفلسفة هي بلا شك رغبة في المعرفة والحكمة وحباً لهما. ولهذا فإن من يطرح السؤال الفلسفي يفترض فيه أنه يريد المعرفة، ويطرح سؤاله على من يدّعي امتلاك المعرفة والحقيقة، ويأتي السؤال الفلسفي لكي يضع موضع شك وتساؤل هذا الادّعاء. ولكن السؤال الفلسفي يأتي لكي يحطّم ويكسّر بداهة المعرفة، ويزيح القناع عن الجهل واللامعرفة المتسترّتين وراء وهم المعرفة(٣). إن الفلسفة، على حد تعبير اليونانيين، نوع من المغامرة الاستكشافية التي نقوم بها لذاتها، إن جوهر الفلسفة هو البحث عن الحقيقة لا في امتلاكها. إن الاشتغال بالفلسفة، حسب ياسبرز، معناه المضي في الطريق، والأسئلة في الفلسفة أكثر أهمية من الأجوبة، فكل جواب يصبح بدوره سؤالاً جديداً. وليس من شأن الروح الفلسفية الصحيحة أن تقف عند جمع بعض المعارف الفلسفية، وإنما هي ترمى دائماً أبداً إلى تعمق البحث الفلسفي في صميم حركته الديناميكية الفعالة(٤).

ز. الاستقلال والبعد عن المذهبية :

لا شك أن فعل التفلسف إنما ينطوي على ضرب من الصراع الذي يقوم به المرء في شتى الظروف من أجل المحافظة على استقلاله الباطني. فليكن معنى هذا الاستقلال أن الروح الفلسفية الحقة لا تقنع بالانتماء إلى أية مدرسة من المدارس الفكرية، ولا تزعم لنفسها أنها قد وجدت في أية حقيقة فلسفية تعبيراً نهائياً عن

---

(١) خصائص التفكير الفلسفي -د.صبرى محمد خليل استاذ الفلسفة جامعه الخرطوم
(٢) مشكلة الفلسفة-الدكتور / زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص ٧٤
(٣) آليات التفكير الفلسفي: التساؤل الفلسفي – كتبها محمد أندلسي
(٤) مشكلة الفلسفة-الدكتور / زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص٨٥- ٨٨

الحقيقة الوحيدة الكلية الشاملة، ولا تريد لنفسها أن تظل مستعبدة لأفكارها، أسيرة لمعتقداتها[1]. وإذا كان بعض الفلاسفة قد وقعوا تحت سحر المذهبية وراحوا يبنون أنساقاً معرفية مغلقة، وكأنما هي استطاعت الوصول إلى الحقيقة المطلقة واحتكارها. إلا أن الفلسفة الأصيلة، "فلسفة الصباح" كما يسمّيها نيتشه، هي تلك التي تثور على هذه النزعة المذهبية المتطرّفة، لكي تجعل من ذاتها تفكيراً حرّاً متفتّحاً على الحياة والوجود. إن فيلسوف المذهب كما يقول كيركجارد: "هو أشبه ما يكون برجل ابتنى لنفسه قصراً شامخاً، ولكنه ظل يسكن كوخاً حقيراً إلى جواره[2]".

ح. الروح العلمية :

إن الروح العلمية هي تفكير نقدي يقوم على التمييز والضبط والمراجعة والدقة والصرامة، فالعالم لا يتقبل أي حكم إلا بعد أن، يتساءل عن قيمته، وهو لا يأخذ بأي فرض إلا بعد أن يثبت من صحته عن طريق التجربة. إن الروح الفلسفية هي في صميمها تفكير منهجي دقيق، رائده الاهتمام بالتنظيم المنهجي، وشعاره التسلسل المنطقي، وقاعدته البداهة والوضوح. كما أن الروح العلمية – مثلها كمثل الروح الفلسفية أيضاً – روح ديالكتيكية تعشق المخاطرة، وتبغض المطلق، وتنفر من الثبات. فالعالم والفيلسوف يؤثران مخاطر البحث ومغامراته، على أي امتلاك رخيص لبعض الحقائق الوهمية، فما يجمع بين العالم والفيلسوف إنما هو الشجاعة الفكرية، ومحبة الحقيقة، والنزاهة العقلية، والأمانة العلمية، والتسامح والتواضع .. إلى آخر تلك الصفات الأخلاقية التي لا يمكن أن يستغني عنها باحث يؤمن بقيمة العلم، ويوقن بكرامة الإنسان[3].

١- خصائص المنهج الفلسفي:

إن الفلسفة باعتبارها معرفة إنسانية، تتميز عن باقي الأشكال الأخرى من المعرفة بمجموعة من المظاهر، وعلى رأسها: العقلانية، أي ارتكاز التفكير الفلسفي على مبادئ المنطق، واعتمادها على منهج الشك، أي مراجعة كل قناعاتنا السابقة،

(١) مشكلة الفلسفة-الدكتور / زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص٨٥- ٨٨
(٢) آليات التفكير الفلسفي: التساؤل الفلسفي - كتبها محمد أندلسي
(٣) مشكلة الفلسفة-الدكتور / زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص٩٣- ٩٤

ووضعها موضع تساؤل. إن الدافع الأساسي للتفلسف هو الإندهاش من الظواهر المألوفة والاعتيادية، أما غاية الفلسفة فهي البحث عن الحقيقة.

أ. الشك المنهجي :

ليس من طبيعة الروح الفلسفية أن تقنع بما بين أيدي أهل عصرها من حقائق ومعتقدات ومعارف، بل هي لا بد من أن تضع كل هذا موضع الشك، حتى يتسنى لها أن تعيد بناءه من جديد فتقيمه على دعائم نقدية يقرها العقل(١). ويهدف الشك إلى الوصول إلى الحقيقة من خلال، الشك في كل الأحكام المسبقة، سواء التي ورثناها أو تلقيناها من العالم الخارجي. ويعتبر الشك عنصراً أساسياً في النقد، ويرتكز على تحطيم البديهيات وتطهير العقل من الرواسب والأجوبة الجاهزة. وقد عمل الفلاسفة، ومنهم الغزالي، على تجدير ممارسة الشك لتجاوز العادات القبلية والأحكام الجاهزة. والمنهج الفلسفي قائم على الموقف الرافض لكل من القبول المطلق والرفض المطلق والذي يرى أن كل الآراء تتضمن قدراً من الصواب والخطأ، وبالتالي نأخذ ما نراه صواباً ونرفض ما نراه خطأ(٢).

ب. العقلانية :

تعتبر العقلانية الخاصية الأكثر التصاقاً بالفلسفة، فالعقل من طبيعته الاندهاش تجاه الأشياء والقضايا التي يصادفها، وهكذا يتفاعل معها ويفكر فيها، ثم يبحث عن معالجتها باستكشاف حقائقها ومبادئها الأولية. فبواسطة العقل يستلهم الإنسان وعيه بالوجود، والمصير، ومركزه في الكون. وبهذا المعنى تكون الفلسفة، هي وعي العقل بالوجود وبالقضايا المركزية له، فيقوم بتشخيص لموقعه في هذا الوجود، ويبحث عن النجاة من الاغتراب المريع في الحياة. وهكذا تكون لحظة ولادة الفلسفة في تاريخ البشرية، هي بمثابة لحظة تألق العقل وتساميه، وهذا ما يجعل أي متتبع لمسار الفلسفة التاريخي، يقر بأهمية تحرير العقل من الخوف والجهل، وكل القيود التي تكبله. ويتصل بالخاصية السابقة أن المنهج الفلسفي يستند إلى المنطق والقوانين التي تضبط حركة الفكر الإنساني(٣).

---

(١) مشكلة الفلسفة-الدكتور / زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص ٧٦
(٢) خصائص التفكير الفلسفى -د.صبرى محمد خليل استاذ الفلسفة جامعه الخرطوم
(٣) خصائص التفكير الفلسفى -د.صبرى محمد خليل استاذ الفلسفة جامعه الخرطوم

ج. النقدية :

يذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأن: وظيفة الفلسفة لا تقوم في وضع حلول للمشاكل، بل تقوم في تفنيد الحلول الموضوعة للمشاكل. ومن عدم الإنصاف أن يعتبر التشكيك والنقد أعمالاً سلبية عديمة الفائدة، إنها أعمال تساعد على بناء وتشييد من نوع آخر. إن أرسطو حينما زيف نظرية المثل الأفلاطونية، لم يكن عمله هذا – وهو هدم لشيء يسمى فلسفة – عملاً سلبياً. إن عمله هذا كان خطوة تمهيدية لا بد منها، للوصول إلى نظريته الجديدة التي ملأ بها فراغ النظرية التي استبعدها. إذ لو لم ينقد نظرية المثل الأفلاطونية، لم يكن هناك سبيل لكشف نظرية أخرى تحل محلها(١). وبهذا فإن النقد يعتبر أهم السمات اللصيقة بالفلسفة، وهو ما طبع الفكر الفلسفي على مر التاريخ بطابع النقدية. فالنقد في حد ذاته يعتبر فلسفة، لأن العمل الفلسفي لا يمكن أن يكون مقصوراً على الجانب الإيجابي فقط. بمعنى أن يقف اللاحق من السابق موقف المؤيد والموافق على كل ما جاء به السابقون، ولكن العمل الفلسفي بمعناه الحقيقي أوسع من ذلك وأشمل إذ يندرج تحته مواقف التأييد أو المعارضة والتعديل من آراء السابقين، طالما أن هذه المواقف تكون قائمة على الأدلة الواضحة على الأقل في نظر أصحابها(٢).

سابعاً: خصائص فلسفة الغزالي:

أ. **الحوار مع الذات**: شهدت السنة السادسة والثلاثون من حياة الغزالي تحوَلاً حاسماً، ففي هذه الفترة واجه أبو حامد مشكلة اليقين الفكري، وهي مشكلة طرحت في وجدانه بإلحاح وعنف، مما سبب له أزمة داخلية حادة، شلَت نشاطه التعليمي وحولَت مجرى حياته العائلية، فاعتزل التدريس عام ٤٨٨/١٠٩٥ وترك عائلته مضحَياً بكل شيء في سبيل البحث عن الاطمئنان الداخلي الذي هو ضمان للحقيقة. ويمكننا أن نتصور إلى أي حد قد أذهل هذا القرار الحاسم، الذي اتخذه الغزالي، أهل الفكر في عصره، وهو رئيس المدرسة النظامية والناطق بلسان المذهب الأشعري. هذا

---

(١) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٢٣

(٢) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص١٥٥

الموقف يكشف عما يتمتع به الغزالي من شخصية خارقة. فقد ترك الغزالي بغداد، والتزم السير في الطريق الضيق المؤدي إلى اليقين، وراح يتجول وحيداً مدة عشر سنوات، خلال العالم الإسلامي، وقد تزيَا بزي أهل التصوف، وكرَس معظم وقته للتأمل الصوفي وتطبيق الواجبات الروحية عند المتصوفين، ولما تغلب على الازمة الداخلية التي انتابته وقضى على الشكوك، عاد إلى مسقط رأسه، ثم علَم بضع سنوات في نيسابور، وتوفي في طوس عام ٥٠١[١]. وخلال رحلة حياته رفع الغزالي الحقيقة إلى مصاف المطلق، وبهذا لم تعد المذاهب والشخصيات باختلافها سوى تجليات للبحث عنها، أي أنها لا تمتلك بحد ذاتها معيار الحقيقة وحاكميتها النهائية، وهذا ما حاول أن يطبقه على نفسه[٢]. كما جابه الغزالي مشكلة المعرفة واليقين الشخصي بكل اتساعها، وإن ما يطبع هذا البحث عند الغزالي بطابع مؤثر هي تلك المأساة التي جعلته يعيش فيها هذا البحث، وهو عندما يعبَر عن المعرفة الحقة يقع تعبيره موقع المجرب الذي لمس الأمور وعاشها شخصياً[٣].

ب. **المنهجية** : إن قضية المنهج في تصانيف الغزالي قد تحولت إلى هاجس يشغل باله وهو يتابع واقع التأليف العربي آنذاك، ويسوق من نصوصه ما يبرز وعيه بخطورة المنهج ومن ثم يختط لنفسه منهجاً معيناً بعد استعراضه للإمكانات المنهجية التي تتيحها الكتابة وتعدد الموضوعات ومقاصد المؤلفين، ويقف عند مزايا وآفات كل منهج من المناهج. ولذلك كان الغزالي فيلسوف المنهج وصوفي المنهج فكان يضع مناهج لنفسه ولغيره كما هو واضح في مؤلفاته وجعل كلمة "منهاج" عنواناً لبعض كتبه مثل: منهاج العابدين ومنهاج العارفين[٤]. وتتركز الرؤية المنهجية في مشروع الغزالي في محاولته إعادة بناء الفلسفة، وحب اكتشاف الحقيقة، حيث أمتعنا الغزالي بالحديث عن رحلته في البحث عن الحقيقة في كتابه الشهير (المنقذ من الضلال). كما تشكل مشروعه حول هوية إسلامية من خلال محاول إحياء علوم الدين، ومحاولته

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية- ج١هنري كوربان- ترجمة/نصير مروَة، حَسَن قبيسي. راجعه وقدمه له /الإمام: موسى الصدر، الأمير عارف تَامر- منشورات عويدات بيروت- ط١- ١٩٦٦، ص٢٧٢

(٢) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٥٧

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية- ج١هنري كوربان-، ص٢٧٣

(٤) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ٥٥

الملاءمة بين العقل والنقل في مشروعه الفكري، مما جعله يستقل بمنهج خاص.

يعد الغزالي أول من أسلم النظرية المنطقية، ونظرية المعرفة كما يتضح في مؤلفاته: (القسطاس المستقيم، معيار العلم، محك النظر، المنقذ من الضلال). والغزالي، وإن يُحسَب في الطرف المعادي للفلسفة كما يظن البعض، إلا أنه دخل بها وأراد أن تعلن (إسلامها) على يديه. ولم يقتصر الغزالي على محاربة اعداء السنة والدولة من فلاسفة وتعليمية، ولكنه تعدى هذه المرحلة إلى مرحلة أخرى إيجابية إنشائية. فقد جدد طريقة استعمال المنطق بتحديده ما يشترط فيه لإفادة العلم اليقيني وادرجها في علم الكلام[١].

أحس الغزالي منذ صغره بأنه صاحب رسالة، وإن مهمته حسم ذلك الصراع الذي ظهر في عصره بين التيارات كافة، ولهذا كان موقفه نقدياً لهذه الفرق والمذاهب والمدارس الفكرية.

سعة الأفق والإيمان العميق بحرية الرأي والفكر فيمثل الفيلسوف الحق، والإمام المجتهد، فقد خاض حواراً هادئاً دونما حذف أو إنكار لجهود كل من حاورهم، بل أنه قدم حججهم بصورة أفضل مما قدمها أصحابها ملتزماً بأصول الجدل، وقواعد البرهان.

ج. **المرونة**: وهي خاصية جديدة لفلسفة الغزالي النقدية، تتجلى واضحة لصاحب النظر الثاقب في أنتاجه، فهو يحقر العقل ويعلى من شأن الذوق أحياناً ويحتكم إلى العقل في مهاجمة التصوف أحياناً أخرى، وهو يميل إلى أرباب الأحوال مرة وأرباب الأقوال مرة ثانية، وأرباب الألباب مرة أخرى.

د. **تمجيد العقل والثقة المفرطة به**: وللخاصية السابقة أثرها في هذا الموقف، رغم اتهام خصومه له من الفلاسفة والمتفلسفة[٢].

ه. **وأخيراً** فقد جمعت فلسفة الغزالي- وهي خاصية متفردة- كل الأطراف المتباعدة والمتباينة في الثقافة العربية والإسلامية، جسدت روح الوحدة الفكرية

(١) الغزالي، ١٩٩١، ص٣٤

(٢) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٨٥

والعضوية والمنهجية للعقل العربي أو الإسلامي بمستوياته المختلفة (البيانية، والبرهانية، والعرفانية)- بتعبير الجابري- متمازجة تشيد قصراً من الثقافة والمعرفة، قواعده المعرفة السمعية والحسية وأعمدته المعرفة العقلية البرهانية، وسقوفه المعرفة الذوقية الكشفية في إطارها النظري، وفي إطارها العملي، فلسفة جمعت بين النظر والعمل في ثوب أخلاقي إسلامي متميز[1].

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية-مقارنة)- د. عبد الله محمد علي الفلاحي- ص٨٦

المبحث الثاني

الآراء حول موقف الغزالي من الفلسفة

لا يخفى كمّ الدراسات التي اعتنت بتناول فكر حجة الإسلام الغزالي، وآراءه ونظرياته في شتى المجالات، بحيث لم يعد البحث في الغزّالي، مفكراً وفيلسوفاً وفقهياً ومتكلماً ومتصوفاً، فيه طراوة الجدة والأصالة منذ عهد بعيد. ذلك لأن البحث الأكاديمي قد استوفى ما لهذا العملاق من حقوق عليه. فقد كتب فيه المحدثون مؤلفات لا سبيل لإحصائها بمختلف اللغات، ونشرت وترجمت من مؤلفاته العشرات. وقيل فيه كل شيء من خلال شتى المشارب والنزعات، ومع كل الدرجات في الأصالة والشمول والمنهج. فكان، لكل ذلك، أن يقال شيء جديد في الغزّالي أمر محفوف بالمخاطر والصعوبات(١).

ولو حاولنا إجمال الآراء حول موقف الغزالي من الفلسفة لوجدنا أن طبيعة منهج الغزالي وغموض كلامه وتعدد مواقفه قد أوصلت الباحثين إلى مواقف مختلفة منه، وكل واحد نظر إليه وفق قدراته الفكرية ومواقفه الذاتية، ولذلك يصعب توحيد مواقفهم وآرائهم نحوه، ولكن يمكن التمييز بين أربعة آراء رئيسية :

الرأي الأول: يرى أن الغزالي فيلسوف بمعناه الصحيح كما هو واضح في دراسته الفلسفية والمنهجية في البحث عن الحقيقة ونقده آراء الفلاسفة بمنهج سليم(٢). ويرون أنه كان على غير نظرائه من الفلاسفة يتمتع بالمنهج النقدي وإن مذهبه صورة لشخصيته، وأنه أدرك أكثر من غيره المسألة الدينية على خلاف خصومه الذين كانوا فقط أنصار الفلسفة اليونانية، وأن حملته على الفلسفة استندت إلى أصول

---

(١) الفيلسوف الغزالي اعادة تقويم لمنحى تطوره الفكري- عبد الامير الأعسم – دار قباء للطباعة وللنشر والتوزيع- ١٩٩٨-ص٧.

(٢) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقيل المهدلي، ص ٤٣

عامة، وقامت على دراسة عميقة وجمع بيده كل الأسلحة الفكرية، وأنه بهذه الشمائل كان أكثر تحرراً من الفلاسفة الإسلاميين، وبذلك يستحق رفعه إلى مرتبة عمالقة الفلسفة كسقراط وأفلاطون، ومالبرانش، وديكارت، وكانط، وأن فلسفته تجمعها تيارات الفلسفة النقدية، والمثالية، والمثالية المادية[١]. فهو فيلسوف وممثل حقيقي للفلسفة، وله شأن فيها. لذلك يفردون فصولاً فيه يدرسونه بنفس المعايير التي يدرسون بها غيره من فلاسفة الإسلام[٢]. ومن المدافعين عن هذا الرأي: سليمان دنيا، وحسام الألوسي وأبو العلاء عفيفي، وطه عبد الباقي سرور، وعمر فروخ، ودي بور، وجورج حوراني، وأوبرمان وبلاثيوس، ومدني صالح، وعبد الأمير الأعسم[٣].

الرأي الثاني: وهو على النقيض من الأول تماماً لا يرى الغزّالي ممثلاً إلا للتيار الديني المضاد للفلسفة[٤]. حيث يرون أنه أعاق عملية استقلال العقل عن الوحي من خلال محاربته للفلسفة، وصاغ للمسلمين نموذجاً نظرياً لطريقة العيش أصبح لهم كالقيد الذي يغل اليدين والقدمين واللسان في آن واحد، وأنه الحق العقل بالشرع وأخضع نظرية المعرفة للباعث الديني، والفيض الروحي، وأنه من ذوي الأطوار الغريبة التي لا تعتنق الدين إلا سبيلاً لامتهان العقل. وبهذه المواقف أسهم الغزالي في انحطاط الفلسفة منذ القرن الخامس الهجري وحتى اليوم، ومن أنصار هذا الرأي: زكي مبارك، وتيسير شيخ الأرض، ومحمد يوسف موسى وأرنست رينان وفنسنك، ومحمد عابد الجابري، وزكي نجيب محمود، وأحمد أمين، والمستشرق الألماني ماكس مايرهوف[٥]. وهؤلاء إنما يمرون منه مروراً عابراً لا يخلو من العداء له.

الرأي الثالث: ينزه الغزالي عن الفلسفة ويرفعه إلى مصاف الأولياء. وحيثما بحثوا في دوره الفلسفي وجدوه فيلسوفاً لا كالفلاسفة: فالفلسفة عند هؤلاء صدرت

---

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٨١

(٢) الفيلسوف الغزالي اعادة تقويم لمنحى تطوره الفكري- عبد الامير الاعسم – دار قباء للطباعة وللنشر والتوزيع- ١٩٩٨-ص٢٣

(٣) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية–مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٨١

(٤) الفيلسوف الغزالي اعادة تقويم لمنحى تطوره الفكري- عبد الامير الاعسم – دار قباء للطباعة وللنشر والتوزيع- ١٩٩٨-ص٢٣

(٥) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية–مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٨٢

عن اليونان، والغزّالي في كل ما ذهب إليه صدر عن الإسلام[1]. ففلسفته تمثل روح الإسلام بخلاف غيره من فلاسفة الإسلام وهو الرأي الذي انفرد به النشار وتابعه أصحاب النزعة الصوفية بالتحديد[2].

الرأي الرابع: تردد وتاه بين أقوال متعددة بشأن الغزالي، وجانب الحقّ كثيرون، واستبدّت الحيرة بالأكثرية، وهؤلاء لم يصدروا حكمهم على موقف الغزالي من الفلسفة، أو يحددوا أثره في حركة الفكر العربي لا سلباً أو إيجاباً، وإنما اكتفوا بالقول: إن الغزالي أوجد حركة فكرية في العالم الإسلامي وإن قيمتها تختلف باختلاف النظار، وإن الغزالي ليس متناقضاً، وإنما نظر إلى المسألة من زاوية أخرى، وأرجع البعض السبب في موقف الغزالي السلبي من الفلسفة إلى ظروف عصره والبيئة الصوفية التي نشأ بها ومعاناته الخاصة، التي جعلت منه فيلسوفاً وصوفياً ومتكلماً ورجل دين، ومن أنصار هذا الطرح: علي عبد الرازق وعبد العزيز جاويش، وعبد الوهاب النجار، وحسين والي، وأحمد محمود صبحي[3].

أولاً: الغزالي فيلسوف:

هناك من الباحثين من قال بأنه برغم أن الإمام الغزالي هاجم الفلسفة والفلاسفة، إلا أنه قد أذكى الفكر الفلسفي، وذلك للصدى الهائل لآرائه، ولتبوئه مكاناً عالياً بين العلماء والفقهاء، وهو ما أدى إلى دراسة آرائه باهتمام، وواجهها الفلاسفة بالنقد والتمحيص، وتطور الفكر الفلسفي بعد الغزالي، ولمع الكثير من فلاسفة الإسلام، بل إن فكر الغزالي نفسه يعد فلسفة، وكان سبباً في تطور الفكر الفلسفي سواء في الشرق أو في الغرب. ففي الغرب اطلع ديكارت وغيره على كتب الغزالي وتأثروا بها. وفي الشرق درس كثير من الفلاسفة فكر الغزالي، وتأثروا به وأيدوه في بعض آرائه وانتقدوه في البعض الآخر، وأشهر هؤلاء "ابن رشد" الذي دافع عن الفلسفة، وصحح كثيراً من المفاهيم الخاطئة، وصرح بأنه لا خوف على الدين من الفلسفة.

---

(١) الفيلسوف الغزالي اعادة تقويم لمنحى تطوره الفكري- عبد الامير الاعسم – دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع- ١٩٩٨-ص٢٣

(٢) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٨٣

(٣) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٨٤

ولهذا يعتبر الغزالي في نظر كثير من الباحثين من العبقريات النادرة في التاريخ الإنساني، بل يعد- رغم أنه هاجم الفلسفة - فيلسوفاً دينياً من الدرجة الأولى. وقد ظهر ذلك واضحاً جلياً في كتابه التهافت. فحين شكك في بعض آراء الفلاسفة وفندها ونقدها نقداً عملياً وموضوعياً، فإنه قام بعمل فلسفي بعقلية ثاقبة وكأنه تفلسف رغماً عنه، ويرى بعض الفلاسفة أن (وظيفة الفلسفة لا تقوم في وضع حلول للمشكلات) بل تقوم في تفنيد الحلول الموضوعية للمشكلات[1]. ويدعم هذا الفريق رأيه بالقول:

١-أن الغزالي في (إحيائه) و(منقذه) و(مستصفاه) وبعض كتبه الأخرى، أقرب إلى تمثيل (الفلسفة الإسلامية) من الممثلين الرسميين التاريخيين لها. كما أنه في كثير من نظراته النفسية والاجتماعية والتربوية يعد صاحب فلسفة متميزة هي عند التحقيق أهم من الفلسفة التقليدية المستمدة في أصولها من الإغريق. إن الغزالي بهدمه الفلسفة قد غدا فيلسوفاً، ولكن بمعيار آخر، ومن منطلق آخر، أنه لم يعد تابعاً، بل أصيلاً مستقلاً، أنه فيلسوف وإن لم يرد أن يكون فيلسوفاً، ولعله لو سئل - كما قال الأستاذ العقاد - أأنت فيلسوف؟ لأنكر ذلك. وهذا أمر اعترف به كثيرون في الشرق والغرب، حتى قال الفيلسوف الشهير (رينان): "لم تنتج الفلسفة العربية فكراً مبتكراً كالغزالي"[2]. وهو يريد أن (الفلاسفة الإسلاميين) قبله وبعده كانوا أتباعاً للفلسفة الأرسطية أو الأفلاطونية الحديثة، وأن الغزالي وحده هو الذي ثار عليها، واتخذ له نهجاً خاصاً[3].

٢-إن لقب الفيلسوف لم يكن مقصوراً على من كانت له آراء فلسفية صرفة، أو اعتمد منهج الفلسفة المشائية في بناء فلسفته وتابع أصحابها، بل إن من محاسن الفيلسوف أن تكون له وقفة نقدية من آراء غيره، وهو ما فعله الغزالي وفعله قبله أرسطو في نقد الفلسفة الأفلاطونية، وفعله سقراط في نقد السفسطائية، وكذلك أفلاطون، ولم يقل أحد أنهم ليسوا فلاسفة[4]. ولهذا فإنه ينبغي النظر إلى موقف الغزالي النقدي من مسائل الفلسفة نظرة عادلة تضع هذا النقد في مكانه الصحيح ولا تخلط بينه وبين إنكار الفلسفة من حيث هي فلسفة. وفوق ذلك كله نريد أن نشير إلى

---

(١) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ١٢٦ طبعة ثانية.

(٢) عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ورجالها ص٥٥٣.

(٣) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي - مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤- ص٥٢ - ٥٣

(٤) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية - مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٨٤

أن الغزالي بجانب عمله كناقد كان أيضاً صاحب عمل خلاق في ميدان الفلسفة، وكان مفكراً أصيلاً. ولسنا نبالغ إذا قلنا إن الغزالي بمنهجه الفلسفي قد تقدم عصره بعدة قرون، ولم يلحقه في أفكاره إلا ديكارت أبو الفلسفة الحديثة[١].

٣- لقد كان سقراط فيلسوفاً باعتراف الجميع، ومع ذلك فلم يكن يتجه في بحثه إلى الطبيعيات، أو إلى غيرها: مما يعدونه: أقساماً للفلسفة. إنه فيلسوف، ما في ذلك شك، ولكنه اقتصر أو كاد، على الناحية الأخلاقية، وعلى ما يوطد دعائمها مما وراء الطبيعة. كان سقراط يبحث فيما هو في متناول الإنسان، لا يحيد عن ذلك ولا يتغير. ورأى سقراط أن الميتافيزيقيين أخذوا في عمل مستحيل، فضلاً عن أنه رجس وعبث، بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في ذلك، ويسأل نفسه: أيبحثون في ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة العلوم الإنسانية، أم أنهم يرون من الحكمة أن ينصرفوا عما هو في متناول الإنسان، ليتعمقوا في مساتير الآلهة". وأفلاطون انتهت به الحياة قبل أن يخترع أرسطو المنطق، كما أن سقراط، من قبله، انتهت حياته قبل اختراع المنطق الأرسطي، ومع ذلك فقد كان كلاً منهما فيلسوفاً[٢].

٤- إن بناء الغزالي الفلسفي قام على أسلوب نقدي تأسيسي متماسك. ومسلك الغزالي في كتاب التهافت قائم في معظمه على التشكيك والنقد، ولكن التشكيك والنقد عمل علمي له قيمته. والنقد عند الغزالي أخذ وجهين: وجه مسلّط على معارف الفلاسفة الأوائل، ووجه ثان مسلّط على الذات، حيث أدرك ضرورة الاعتكاف وتطهير النفس من كل قبح ممكن. وإذا كان النقد داخلاً هكذا، في نطاق الفلسفة، فكتاب التهافت – إذن – فلسفة[٣]. فرغم أن كانط بين تهافت العقل وتناقضه إلا أن أحداً لم يخرجه من زمرة الفلاسفة ولم يقل بأنه ليس فيلسوفاً. فرغم تحطيمه للعقل إلا أنه حطمه بالعقل، وهو قد وقف هذا الموقف النقدي من العقل لكي يوضح حدوده وقدراته. لأن كانط رفض العقل وبين تهافته في بعض المجالات، لكنه وثق فيه كل الثقة في المجالات الأخرى. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الفيلسوف الألماني

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص١٨

(٢) التفكير الفلسفي في الإسلامي- الجزء الثاني- تأليف الدكتور/ عبد الحليم محمود- مكتبة الانجلو المصرية – ص ١٠-١١

(٣) كتاب نقد العقل ل نور الدين السافي- ص٩٩

الكبير "كانط" ومن على شاكلته سواء كان قبله وبعده، فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الإمام الغزالي الذي كان في مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة، باحثاً عن الحقيقة اليقينية، وكان فيلسوفاً نقدياً من الطراز الأول، وهو لم يسع لوأد العقل، بل أراد، فحسب، أن يعيد العقل إلى رشده وأن يذكره بحدوده وبوضعه في هذا الكون[١].

٥-لقد كان ديكارت فيلسوفاً، وإن المماثلين له فلاسفة. فالفلسفة بهذا المعنى هدفها هو الحقيقة التي لا تتجزأ، ومعرفة هذه الحقيقة معرفة يقينية مطلقة[٢]. والمتتبع لفكر الغزالي يرى واضحاً أنه من الباحثين عن الحقيقة. والباحثون عن الحقيقة هم الفلاسفة الذين بذلوا مجهوداتهم الفكرية للوصول إلى اليقين. لقد كان الغزالي يبذل جميع قواه في سبيل الوصول إلى اليقين بعقله وقلبه ومنهجه الفلسفي، وبذلك كان الغزالي مفكراً عظيماً أو فيلسوفاً يبحث عن الحقيقة[٣]، حيث لم يكن يرضيه كشخصية علمية كبيرة أن ينغمس في إحدى الطوائف انغماساً نهائيا لأن روح الشك والبحث عن الحقيقة، هي الأهم من كل شيء في نظره.

٦- قال أرسطو قديماً: إن من ينكر الميتافيزيقا، يتفلسف ميتافيزيقياً. وقال: فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف، فإذا لم يقتض الأمر التفلسف، وجب أن نتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له. ولقد قال حديثاً بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين عن خصومهم من الفلاسفة الوضعيين: أنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة، إن موقفهم من إنكار الفلسفة موقف فلسفي لا محالة. وعلى هذا القياس يكون الغزالي قد تفلسف وهو يهدم الفلسفة، فالتهافت – إذن – إن لم يكن فلسفي الغاية فهو فلسفي الموضوع[٤]. ومن نظر إلى الغاية من كتاب التهافت التي يصورها الغزالي، بأنها انتزاع الثقة من الفلسفة ورآه، لهذا بعيداً من نطاق الفلسفة، فهو مضطر إلى اعتبار وسيلته – تلك التي تقوم على استعراض مناهج الفلاسفة

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤١٣، ٤١٤

(٢) زقزوق، ١٩٩٨، ص٦٥.

(٣) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ١٤٨

(٤) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٢٤

وأدلتهم، واستخدام العقل وحده للكشف عن قصورها وعجزها، وضعفها، عملاً داخلاً في صميم الفلسفة. إنه عمل يمكن تصويره بأنه بحث في طاقة العقل، وهل يمكن أن يكون عملاً كهذا بعيداً عن مجال الفلسفة[1]. كما أنه لا يخفى أن من يناصب الفلسفة العداءَ، لا بد أن يكون متفلسفٌ. فالذي يحارب الفلسفة عليه أن يلمّ بها وأن يتوسل بأدواتها ومناهجها، لكي يهدمها. كما ينبغي عليه أن يقدّم بديلاً لائقاً. فأي إنسان ينبذ الفلسفةَ يثبتُ بهذا فلسفةً دون أن يشعرَ بذلك كما يقول أحد الفلاسفة. وربما أن الفيلسوف الفرنسي باسكال كان منتبهاً إلى هذا حينما قال: أن تسخر من الفلسفة يعني أن تتفلسف[2].

٧- إن الغزالي هو العالم الوحيد - في الشرق والغرب كما يقول العقاد - الذي ما تخلّى يوماً عن المنهجية والعقلانية في مناقشاته ومحاوراته ومؤلفاته: "فنعلم أنه ناقش الفلسفة بالفلسفة، وحطّم السلاح بسلاح مثله.. فهو على هذا فيلسوف اقدر من الفلاسفة الذين أبطل حجتهم. والواقع أن الغزالي لم تكمل له أداة قط، كما كملت له أداة الفلسفة، فهو عالم، وهو فقيه، وهو متكلم، وهو صوفي لا مراء"[3]. وتعتبر فلسفة الإمام الغزالي، من أكمل الفلسفات، فيما يختص بالخلق والوجود، وما يتبع ذلك، من بحث في العلل[4].

٨- تميز الغزالي بسعة الأفق والإيمان العميق بحرية الرأي والفكر، وخاض حواراً هادئاً دونما حذف أو إنكار لجهود كل من حاورهم، بل أنه قدم حججهم بصورة أفضل مما قدمها أصحابها ملتزماً بأصول الجدل، وقواعد البرهان. وبهذا المعنى كان الغزالي فيلسوفاً. فمن الصعب أن نحصر استقلاليته في مجال ما محدد، إذ أن أفضل تجل له هو إبداعه الفكري ككل، وقد أشار هو في (الإحياء) إلى أن ما يحاول أن يبدعه هو إعادة نظر للعناصر الفكرية للمنظومات السابقة"[5]. فقد عالج أمهات القضايا الفلسفية التي شغلت كبار المفكرين والفلاسفة من قبله ومن بعده،

---

(١) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٢٤

(٢) موقع فضاء الفلسفة http://www.philo.hijaj.net/index.html

(٣) عن دار صدر حديثا كتاب "فلسفة الغزالي- عباس محمود العقاد، - تحقيق صلاح حسن رشيد - مكتبة مدبولي الصغير بالقاهرة.٢٠١١.

(٤) الميتافيزيقا والبحث عن الوجود- تأليف الدكتورة/ نازلي إسماعيل حسين- القاهرة١٩٨٣- ص٢٩١

(٥) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- ميثم الجنابي- ج١- ص٣٧

ووقف منها موقفاً أصيلاً واتجه اتجاهاً مجدداً. لقد تأمل طبيعة المعرفة الإنسانية وأدرك مدى قدرة الحواس والعقل في الوصول إلى الحقيقة، وتبين كنه فكرتي الزمان والمكان وربط بينهما في النشوء والتكون. وكذلك نفذ إلى معنى العلية أو السببية. وإلى جانب القضايا الفلسفية الكبرى بحث كثيراً من الاعتبارات المنطقية والنفسية والتربوية والخلقية وكتبه المتعددة الكثيرة ينبوع ثري للباحث[١].

٩- كان الغزالي حريصاً على أن يعرف الحق، لأن الحق هدف النفوس الكبيرة والهمم العالية، وحريصاً على أن يتعرف النهج القويم الذي يصله بالفرقة الناجية. ومن كان ذلك همه لا يتصور من أن يقع على فرقة من الفرق، أو يفضل رأياً على رأي خضوعاً لعامل المصادفة المحضة[٢]. وكان يقول: "إن كشف الغطاء عن الحقيقة أولى من نقل الأقاويل المختلفة"[٣]. وكان الغزالي أبعد الناس عن أن يدع فكره يتحدد عن طريق عقلية عصره، تلك العقلية التي اتخذها فقط نقطة انطلاق لتفلسفه، ويستطيع المرء بحق أن يعتبر أن أحد الأفكار الرئيسية لفلسفة الغزالي تتمثل في تأكيده المستمر لضرورة الاستقلال العقلي. فيقول: "فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر،.. فلا خلاص إلا في الاستقلال"[٤]. "ويقول في (المظنون): "من ترقى عن محل التقليد بأدنى كياسة ولم ينته إلى رتبة الاستقلال كان من الهالكين". بل يصل في إحدى درجات التحدي من أجل الاستقلال والدفاع عن حرية التفكير، بعد أن وجَهت له الانتقادات على مخالفته لمذاهب الأصحاب المتقدمين والمشايخ المتكلمين، إلى الدرجة التي يقوم فيها في (فيصل التفرقة): "استحقر من لا يحسد ولا يقذف، واستصغر من بالكفر أو الضلال لا يعرف"[٥].

١٠- كان الباعث الأساسي لكتاباته الغزيرة -التي شن في بعضها حروباً في جبهات متعددة، كجبهات الفقهاء والباطنية والفلاسفة والمتكلمين، وبسط في بعضها الآخر وجهات نظرة التي ارتضاها ودافع عنها- باعثاً فلسفياً من الدرجة الأولى في

(١) ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده- دمشق ٢٧-٣١-مارس ١٩٦١- مهرجان الغزالي في دمشق - ص١٣

(٢) ميـزان العمـل للإمـام الغزالـي- حققـه وقـدم لـه- الدكتـور سليمـان ص ١٠

(٣) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٣٩

(٤) زقزوق، ١٩٩٨، ص٦٩

(٥) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٧٣

النوع والأهمية، ألا وهي مشكلة اليقين الذي لا يتزعزع والذي يميز المعرفة الحقة. لقد تطلع الغزالي دائماً إلى اليقين الذى لا يقبل الشك فيما وراء كل الحقائق التي قدمتها اليه علوم عصره. وهذا ما صاغه الغزالي في المنقذ من الضلال في عبارة تذكرنا بالقاعدة الأولى من قواعد المنهج عند الفيلسوف رينيه ديكارت فيقول: إنما مطلوبي .. الخ[1]. ومن ثم نرى أن الباعث على تفكير الغزال واهتماماته إنما هو مشكلة فلسفية طالما بعثت غيره من كبار الفلاسفة ألا وهى مشكلة اليقين في المعرفة.

ثانياً: الغزالي فيلسوف أم متصوف:

في إحدى محاضراته يتساءل عباس العقاد عن الغزالي قائلاً: هل كان إمامنا ﷺ فيلسوفاً أم متصوفاً؟ ويجيب بقوله: "إنه كان قدوة للفلاسفة، ونموذجاً من نماذج التفكير الرفيع، نتعلم منه أن الفلسفة أداة لا تتم بغير قسط من التصوف، لأن التصوف قدرة على انتزاع النفس من المألوف، وتلك قدرة لا يستغني عنها الفيلسوف المفكر ولا الفيلسوف الحكيم"[2]. فالذى يجعل من الغزالي فيلسوفاً هو أن الحقيقة التي تتميز باليقين، إنما هي عنده "الحقيقة الصوفية" دون غيرها من أنواع الحقائق. إنه قبل بذلك معياراً للحقيقة، كما قبل الفلاسفة عبر العصور معايير أخرى، وجعل معياره الصوفي هذا الفيصل في كل مشكلة فكرية ومنها المشكلة الدينية برمتها... ومن ثم يمكن التأكيد بأن نقطة البدء في تفكيره التي صبغت نظرته إلى الأشياء والعالم لم تكن الدين أو الفقه، وإنما كانت الحقيقة الصوفية، وتلك حقيقة شخصية وفردية بكل معاني الكلمة إذ هي مخصوصة .. ومن ثم فهي موقف فلسفي أصيل حيال العالم والأشياء، لا نزاع في قيمته الفلسفية المستقلة عن الدين. وهو موقف له نظيره في عالم الفلسفة[3].

فقد كان أفلاطون صاحب فلسفة متصوفة حالمة، قلَّ أن تمسَ أرض الواقع. وفي كتاب "الجمهورية" يصور أفلاطون المعرفة الحسية على أنها معرفة "شبحية"، لأن

---

(١) ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده- دمشق ٢٧-٣١-مارس ١٩٦١- مهرجان الغزالي في دمشق -ص٨٦

(٢) فلسفة الغزالي – محاضرة ألقاها العقاد في قاعة المحاضرات بالأزهر في ١٧ رمضان ١٣٧٩هـ.

(٣) ابو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده- دمشق ٢٧-٣١-مارس ١٩٦١- مهرجان الغزالي في دمشق—ص٨٧-٨٨

المعرفة الحقيقية في رأيه، لا تكون إلا في عالم المُثل[1]. وبالرغم من ذلك فقد كان فيلسوفاً عظيماً بشهادة الجميع، وهذا يؤكد أنه لا تعارض بين الفلسفة والتصوف، "فالمفكر إما أن يكون فيلسوفاً، وإما أن يكون صوفياً، إذ ليس بالإمكان أن يكون المرء حقاً واحداً من هذين دون أن يكون الآخر في الآن نفسه[2].

ثالثاً: فيلسوف ديني :

مما لا شك فيه أن الغزالي كان شخصية إيمانية عظيمة، ولكن لا يجوز لهذا السبب-أن ينكر المرء أنه كان طيلة حياته باحثاً عن الحقيقة بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من معنى، وبالنظر إلى ذلك يمكن مقارنته بالقديس أوغسطين الذي كان أيضاً شخصية دينية كبيرة وفي الوقت نفسه كان فيلسوفاً[3]. فقد كان الغزالي مشدوداً إلى الدين والتجربة الدينية وتلك ميزة أخرى ربما جعلت ابن رشد في مؤلفيه (فصل المقال، ومناهج الأدلة) ينحو هذا المنحى، كما أن فلاسفة محدثين تميزوا باتجاههم الديني ووضعوا للدين فلسفة أو صبغوا فلسفتهم بصيغة دينية أمثال: باسكال، مالبرانش ونقد هؤلاء – ومعهم هيوم وكانط – العقل وقدراته وطالبوا بالبحث عما وراء العقل ولم يقل أحد عنهم أنهم ليسوا فلاسفة، أو أنهم أعاقوا حركة الفكر رغم ما وجهت لهم من انتقادات[4]. فالصراع بين الدين والفلسفة لا يصل إلى درجة التناقض البته، ومن هنا نستطيع أن نقول أن الغزالي أحد الفلاسفة الإسلاميين، لقد آمن ثم عقل وعقل ثم آمن... لقد شب على الدين الإسلامي فآمن به في صباه، ثم حينما بزغت شمس العقل لديه بدأ يعقل ما آمن به من قبل، لقد أدرك أنه عاقل وأدرك أن الحقيقة توجد في الدين الإسلامي، ولهذا فهو حكيم ديني[5].

---

(١) التفكير الفلسفي في الإسلامي- الجـزء الثانـي- تأليف الدكتور/عبد الحليم محمود- مكتبة الانجلو المصرية – ص ١٠٠

(٢) تاريـخ الفلسفـة الإسلاميـة- ج١هنري كوربان، ص٢٨١

(٣) زقزوق، ١٩٩٨، ص٧٩

(٤) نقـد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علـي الفلاحي- ص٨٤

(٥) الفلسفـة الإسلاميـة فـي المشـرق- تأليـف /الدكتور: فيصـل بدير عـون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٣٩٦

لقد وجد الغزالي اليقين في الحقيقة الصوفية، وإن اليقين نور يقذفه الله في الصدر، وهو مفتاح أكثر المعارف في نظره، وهذا موقف فلسفي بديع يجعلنا نقول عنه أنه فيلسوف ديني أصيل. فقد استطاع الغزالي أن يبين لنا أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى، بل هو أكثر من ذلك، هو شيء يحسه المتدين بروحه إحساساً حياً. ولا يحس كل إنسان بروحه ما يحس به الغزالي، والذين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج، على أجنحة التصوف في مدارج السالكين متخطياً حدود المعارف التي يمكن اكتسابها بالتحصيل العادي، لا محيص لهم عن الإقرار بأن محاولاته في الوصول إلى الله، مهما كان فيها من مقامرة في ميادين المجهول، ليست أقل شأناً في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره[1].

ومن هنا فإننا نرى أن الغزالي الذي هاجم الفلسفة يعد عندنا فيلسوفاً دينياً كبيراً، لأنه كتب في صميم ما يسمى عند الفلاسفة "بفلسفة الدين، وفي سائر موضوعات الفلسفة الدينية بعمق وأصاله وتجديد. يقول "فرجيليوس فيوم" في تعريفه لفلسفة الدين: "أنها بحث في موضوع الدين من الناحية الفلسفية. ومن مسائلها طبيعة الدين ووظيفته وقيمته، صدق دعواه، الدين والأخلاق... صلة الله بالإنسان من حيث الحرية والمسئولية، الكشف الصوفي، الصلاة واستجابة الدعاء، قيمة الصور التقليدية في التعاليم والشعائر والعقائد والطقوس والوعظ، مسألة طبيعة الاعتقاد والإيمان، مسألة الألوهية ووجودها.. وموضوع فلسفة الدين في نظر الدوائر المحافظة ليس موضوعاً لبحث فلسفي حر، وإنما هو فلسفة دين معين، أنه حينئذ دفاع صريح أو مقنع عن دين سبق الإيمان به"[2]. وإذا وضعنا نصب أعيننا مثل تلك المسائل التي السابقة كموضوعات لفلسفة الدين، فلا شك أن الغزالي في كتاباته المتلاحقة لم يستوعبها جميعاً وحسب، بل جاوزها بكثير إلى ما هو أبعد مدى. ثم إنه لا يصح أن يقدح في القيمة الفلسفية لتفكيره أنه برر بواسطته وقائع دين معين سبق الايمان به[3].

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام صفحة ٣٥٥ وصفحة ٣٥٦ ت أليف دي بور ترجمة د. أبو ريدة.

(٢) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر -ص١٠١

(٣) ابو حامد الغزالى في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده- دمشق ٢٧-٣١-مارس ١٩٦١- مهرجان الغزالي في دمشق—ص٨٨

وهكذا فإن الغزالي في الواقع فيلسوف بلا منازع – فيلسوف كبير أراد أم لم يرد، أدار فلسفته برمتها حول الدين الإسلامي وعبر عنه تعبيراً أصيلاً وقوياً.

الغزالي الفيلسوف الديني، لم يعجب فريقين من الناس:

الفريق الأول، أولئك الذين تركن نفوسهم إلى تلك الفلسفات التي تحاول أن تنهج بالأفكار منهجاً مادياً ينأى عن الصراط الإسلامي ومبادئه ومُثُله. فهؤلاء يجنحون إلى فلسفة أمثال ابن سينا وابن رشد والفارابي ومن سلك مسلكهم، والغريب أن فلسفة هؤلاء الناس تمثل الفكر التقليدي الرجعي المتقوقع في العتيق من الفلسفات الإغريقية القديمة، بينما تمثل فلسفة الغزالي الفكر التقدمي المتجدد الثائر على القديم الذي تبيّن خطؤه، ومع ذلك فإنك تنظر إلى هذا الفريق الذي يرفع فوق رأسه لواء التقدم والتجديد، يحارب التقدم العلمي الحق في فلسفة الغزالي، وينتصر للرجعية القديمة في آراء الفارابي وابن رشد![1].

أما الفريق الثاني، فهم أولئك الذين ينعتون أنفسهم بالسلفية، ويدّعون ارتباطهم الشديد بمنهج العصور الثلاثة الأولى في صدر الإسلام، "حيث أعتبر بعض المتزمتين من رجال الدين أن كتاب مقاصد الفلاسفة "مجرد حيلة من الحيل الكلامية المعروفة: لنشر الآراء المنكرة دينياً تحت شعار نقدها[2]. ولما كان صدر الإسلام لا يعرف شيئاً من هذه (الرعونات الفكرية المبتدعة) فقد كان على أجيال المسلمين فيما بعد أن تبقى على تلك الحال، وأن لا تشغل ذهنها بهذا النوع من العلوم. ونظراً إلى أن الغزالي قد أقبل إلى هذا العلم فدرسه وتعلمه، وأصغى إليه بفكره وعقله، فقد شذ عن صراط السلف وهديه، وانحرف بذلك وابتدع![3].

---

(١) الإمام الغزالي ذو فكر منهجيّ فذّ واختصاصات علميّة شتّى-د.محمد سعيد رمضان البوطي- مجلة التراث العربي -مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد ٢٢ – السنة السادسة – كانون الثاني "يناير" ١٩٨٦ – جمادى الأولى ١٤٠٦

(٢) الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف ارثور سعدييف، توفيق سلوم -دار الفارابي بيروت ط٢ ٢٠٠٠- ص ٢٩١

(٣) الإمام الغزالي ذو فكر منهجيّ فذّ واختصاصات علميّة شتّى-د.محمد سعيد رمضان البوطي- مجلة التراث العربي -مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد ٢٢ – السنة السادسة – كانون الثاني "يناير" ١٩٨٦ – جمادى الأولى ١٤٠٦

رابعاً: المعارضون لموقف الغزالي من الفلسفة

يرى هؤلاء أن هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة في "تهافت الفلاسفة" كان له كبير الأثر، حيث سدد الغزالي ضربة قاضية للفلسفة لم تنهض منها. يقول كاردوفو: "ظلت المدرسة الفلسفية غير منتجة تقريباً في المشرق الإسلامي بعد الغزالي. ولكنها ازدهرت في المغرب بعد نصف قرن بابن باجة وابن طفيل، وابن رشد"[١]. ولكن مع ذلك يمكن القول بأن هجوم الغزالي الصاعق على الفلاسفة أدى إلى القضاء على الفلسفة ذات الاستلهام الاغريقي في أرض الإسلام. وعندما جاء ابن رشد ورد عليه بشكل قوي في "تهافت التهافت" لم يستطع أن يوقف هذه الحركة الانحطاطية المتدهورة للعالم الإسلامي، وفشل بالتالي في إنقاذ الفلسفة من براثن الفكر الغيبي اللاهوتي. ويقول بعض المفكرين المعاصرين بأن الفكر العربي لا يزال يدفع ثمن هذه الهزيمة حتى هذه اللحظة. فبعد موت ابن رشد عام ١١٩٨ لم تقم للفلسفة قائمة في العالم الإسلامي حتى مجيء النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر والاحتكاك بأوروبا، بل أن البعض يزعم أن الغزالي تسبب في تخلف المسلمين. ومأخذ هؤلاء على الغزالي هي:

١- يعتقدون أن الغزالي خاض في قضايا الفلسفة خوض الهادم المعترض، وإن كان في حقيقته يهدم الفلسفة المشائية لنصرة وتجديد بناء مذهب الأشاعرة، ولذلك ناقض نفسه في طريقة مهاجمة الفلاسفة: ففي الوقت الذي أراد البرهنة للفلاسفة على عدم جدوى البرهان الفلسفي، استعمل البرهان الفلسفي نفسه. يقول أبو بكر بن العربي: "شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع". ويقول ابن تيمة: "شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر"[٢].

٢- يرى البعض أن حديث الغزالي عن الفلسفة وعن الوقت الذي ألزمه من أجل تحصيل المراد منها، جاء على نحو يكشف عن استصغار لها من جانب أولاً، ومن جانب اعتداد بالنفس من جهة ثانية، حيث صرف لها أوقات الفراغ بين التدريس، وبين التأليف المدرسي في العلوم المختلفة"[٣].

(١) كارادوفوا البارون، "الغزالي"، الصفحة: ٧٩.
(٢) نقلا عن الشرباصي أحمد. –"الغزالي"، الصفحة: ٨٠، "تكوين العقل العربي"ص ٢٨٦.
(٣) سعيد بنسيعد العلوي.- الغزالي والفلسفة: متاهات التأويل" ضمن ندوة الغزالي، منشورات كلية الأدب، الرباط، ص ٨٨.

٣- يرى البعض أن الغزالي مثل مرحلة نهاية الفكر الفلسفي، وبداية عصر التعصب، حيث هيمنت الدوغمائية المتعصبة على الإسلام. ونتج عنه انعدام الثقة بالعلم، ولم يعطي أي مجال لتطور الطرائق الدينية التي ظهرت. وسد الطريق أمام الإصلاح وتطور الذهنية المستقلة وانقلبت الأدوار، بحيث باتت أوربا رائدة الحضارة، بعد أن لعبت الحضارة الشرقية دورها الطليعي منذ ولادة الإنسانية وحتى القرن الثاني عشر.

٤- يرى هذا الفريق أن اشتغال الغزالي بالفلسفة، كان اشتغالاً سياسياً: فقد ارتبط نقده للفلسفة بنقده للسياسة الشيعية الباطنية. وهكذا كان تأليف كتاب تهافت الفلاسفة مقدمة لتأليف كتاب فضائح الباطنية. وكان رد الغزالي على الفارابي وابن سينا من أجل الرد على الحركة الباطنية. أي أن الغزالي استهدف الرد على الخطر السياسي الشيعي، الذي يهدد السلاجقة، في تأليفه للكتابين معاً، وذلك برده على الأساس الفلسفي الميتافيزيقي للحركة الباطنية في التهافت، ثم برده على موقفها السياسي في "الفضائح". وسكوت الغزالي عن الشيعة وعدم "تجنيده" لهم ضد الفلاسفة لا يفسره إلا شيء واحد وهو أنه يضعهم مع الفلاسفة في موقع واحد(١).

٥- يقول محمد عزيز الحبابي: تعاطى الغزالي للفلسفة لم يرم إلى التفلسف بقدر ما رمى إلى تهديم الفلسفة، لما تدخل في رأيه من انحراف وبدع على الدين. أنه ألف تهافت الفلاسفة ليتفلسف في تهديم الفلسفة. تفلسف وهو يتعلم الفلسفة، وتفلسف عندما أراد أن يذم الفلسفة وآفاتها.. وكفر وزندق دون تقية ودون هوادة أو تحر. في حين ينصح ويحض على ألا يبادر مسلم بتكفير من يخالفه الرأي والمذهب. أنه يفكر ويتفلسف حتى عندما يهاجم الفلسفة ويقتبس من الفلاسفة الكثير في الوقت الذي يكفرهم ويتهمهم بالسرقة(٢). وهكذا فإن الغزالي في معارضته للفلاسفة ونقده لكثير من آرائهم، تجاوز حد النقد إلى حيث تكفيرهم. والحق أن التساهل في إصدار أحكام بالكفر على المسلمين فرادى أو جماعات دونما رجوع إلى مصادر يقينية في الشريعة، إنما هو ضرب من التجني، لا على من تقع عليهم هذه الأحكام فحسب، بل وعلى الشريعة الإسلامية ذاتها.

---

(١) الجابري محمد عابد.- "تكوين العقل العربي" الصفحة: ٢٨٤-٢٨٥.

(٢) الحبابي محمد عزيز "ورقات عن فلسفات إسلامية"، البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٨، ص١١٨، ١٣٨

٦- **يقول البعض**: إن فلسفة الغزالي ليست جديدة، وإنما هي ذات الموقف الثالث القديم من الفلسفة، التي هي نظر عقلي مأخوذ فيه هاجس موافقة القرآن والسنة، أي أنها فلسفة تقوم على موقف ليس فلسفي منذ البداية. فالتيار الذي يسير فيه الغزالي، والاتجاه الذي نجده في كتاب تهافت الفلاسفة، يكشف أن الغزالي لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة بل كان لا يعدو كونه متكلماً يمثل الاتجاه الأشعري، يضاف إلى ذلك أن الغزالي يعد ممثلاً للاتجاه الصوفي، ومن يعبر عن الاتجاه الصوفي، بعد دراسته للفلسفة، يصبح عادة عدواً لدوداً للفلسفة، إذ أن الاتجاه الصوفي يرتكز على القلب والوجدان، أما الاتجاه الفلسفي فإنه يقوم على العقل، ومن هنا نجد خلافاً بين الغزالي المتكلم الأشعري الصوفي وبين الاتجاه الفلسفي[١].

٧-يرى هؤلاء أنه ليس من الحق أن يقال إن حجة الإسلام كان فيلسوفاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإن كان قد خاض في الفلسفة وعاناها وفهمها تماماً، وكان يلتمس الحقيقة بكل الوسائل ومن جميع الينابيع التي كانت للثقافة في عصره. لقد شك الغزالي أول حياته في مدى صحة الآراء والأفكار الموروثة، بل في مدى قدرة العقل على الوصول للحقيقة، والشك طريق التفلسف والخطوة الأولى للبحث الحر، ولكن شكه لم يصل به إلى الفلسفة، بل إلى التصوف الذى كان السبيل اليقيني في رأيه إلى المعرفة[٢].

٨- إن حجة الإسلام لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة في يوم ما، وكيف يكون فيلسوفاً وهو يقر بعجز العقل، ويلتجئ إلى الذوق الذى لا سبيل للصوفية سواه. ثم كيف يكون فيلسوفاً وقد رضي لنفسه من أول الأمر عقائد الدين فقيد نفسه بها، ولهذا نصب نفسه للدفاع عنها راكباً في ذلك الصعاب.

---

(١) الفلسَفة العَربيَّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- مصر- ط٦ – ٢٠٠٩- ص٣٦٧

(٢) الغزالى بين الفلسفة والتصوف- الدكتور محمد يوسف موسى- صفحه ٥٨

الفصل الثامن

أثر الاتجاه النقدي عند الغزالي على من بعده

حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي، من أبرز الشخصيات في تاريخ الفكر الإسلامي والعالمي وأعظمها أثراً في حياة المسلمين العقلية والسلوكية على حد سواء. فقد كان تأثيره عظيماً على من جاء بعده، سواء تمثل هذا التأثير في موافقة المفكرين لآراءه أو خلافهم معها. فقد درس الغزالي الفلسفة بروح بالغ الحرية واستفاد منها وله فيها أصالة وكانت آراءه الفلسفية مؤثرة في فلاسفة الغرب بترجمة كتبه إلى اللغات الأوربية، وما زالت هذه الآراء والأفكار تلفت الأنظار من الباحثين والدارسين في جامعات العالم[1]، وهذا ما يوضح لنا شهرة فكر الغزالي وأهمية كتاب التهافت الذي ترك بصمات واضحة وبارزة على الفكر الإنساني، وأثار ردود فعل قوية وبارزة، ومن هنا احتل هذا الكتاب مكانة بارزة في مجال الفكر الإسلامي والعالمي[2].

فالغزالي من بين الشخصيات الكبرى، التي لم يكن تأثير إبداعها الفكري ذا نسق واحد، ولهذا تباين تأثيره في مجرى تطور الفكر والثقافة الإسلامية والعالمية، فقد تجاوز تأثيره حدود العالم الإسلامي، منتقلاً إلى أوروبا النصرانية، إما بصورته المباشرة من خلال الترجمات أو بصورة غير مباشرة من خلال تأثير ابن رشد ومؤلفاته[3]. فمؤلفاته انتشرت في عصره وفي أوروبا في أقل من قرن من وفاته، وعلى الرغم من هذه الشهرة وهذا الأثر لم يدرس من المحدثين بما يتفق مع منزلته، والكتب

---

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ٤٣

(٢) الفلسَفة العَربيـة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- ط٦ – ٢٠٠٩- ص٣٧١

(٣) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٢٧

التي تناولت جوانب فكره في اللغة العربية قليلة جداً بالإضافة إلى تلك المكانة[1]. فبالرغم من أن أكثر اللغات معطرة باسم الغزالي، إلا أنه في اللغة العربية من المظلومين، فقد جنت شهرته بالتصوف على قيمته[2].

---

(١) سيرة الغزالي واقوال المتقدمين فيه — عبد الكريم العثمان — دار الفكر — دمشق ص٥

(٢) أبو العطا، ١٩٨٥، ص "ص-ز".

المبحث الأول
أثر الغزالي على الفكر الإسلامي

كان دور الغزالي في الفكر الإسلامي عظيماً ورائعاً أثرى فيه الفكر الإسلامي بتصانيف دقيقة فيها من الأفكار العميقة ما جعله[1]، يحظى بمرتبة مرموقة، و"استحوذ تأثيره الساحر على عقول الطبقات المسلمة كافة، ولا يزال هذا التأثير مستمراً إلى اليوم يرتدي حللاً مختلفة، ويتجدد في صور متباينة، وكأنه يلازم حياة (الرأي العام) المسلم"[2]. وبسبب وضوحه الفكري ونضوجه العقلي، انطبعتْ كثير من الدراسات الإسلامية بطابعه، وظلَّ الإعجاب به على مدى العصور إلى يومنا هذا، وكان حظه من دراسات المستشرقين كبيراً: شرحاً وتحليلاً وترجمةً. ويُعتقَد أنه ممن أسهموا في فتح الآفاق الرحبة للتفكير الحديث، وشق الطريق أمام وضع قواعد البحث العلمي. وقد كان تأثيره في العالم الإسلامي متشعباً ومتبايناً تباين وتشعب اهتماماته وإبداعه. وقد أدى تشعب اهتمامه من الفقه حتى الكلام إلى الفلسفة والتصوف، أي في كل ميادين عصره الثقافية الكبرى إلى أن يجد انعكاسه في الأعمال اللاحقة للفقه والكلام والفلسفة والتصوف. وطبيعياً ألاَ يكون هذا التأثير موحداً ومتشابهاً، أي أنه كان في الإطار العام متناقضاً، ما بين التأييد والنقض، إلا أن الحصيلة العامة كانت تسير في اتجاه تعميق الفكر، إذ أننا لا نعثر في الواقع على أي من ممثلي الفكر الكبار اللاحقين في الميادين الآنفة الذكر، ممن لم يتأثر بهذا القدر أو ذاك بالغزالي، أو ممن لم يتناوله بالشرح أو الاختصار والرد... إلخ[3]. لقد كان الغزالي في تراثنا الفكري شجرة مباركة شمخت بفروعها ورؤوسها وامتدت على العصور بظلالها لأنها قدمت للناس نموذج الحياة الإسلامية فكفاهم عناء التفكير ولم يبق لهم إلا اقتفاء الأثر. فله علينا حق

---

(١) دور الغزالي في الفكر- حسن الفاتح قريب الله- مطبعة الأمانة – مصر -١٩٧٨ ص٧

(٢) د. عادل العوا- المذاهب الفلسفية- جامعة دمشق- ١٩٨٦ ص ١٨٦-١٨٧.

(٣) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٢٨

التعظيم وليس عليه منا لوم إذا جاء الناس من بعده صغاراً تابعين. لقد كان الغزالي كما وصفه المستشرق ماكدونالد بمثابة من أقام بفكره الغنى مائدة مليئة بصحافها، على حين اكتفى آخرون بفتات يجمعونه من مائدته أو من موائد سواه(١).

ومن الممكن أن نفرز في تأثيره، في الإطار العام، اتجاهين أو مستويين، الأول ويقوم في موقف المفكرين منه في كتاباتهم، والثاني في موضوعية تأثيره اللاحق. وإذا كان تأثيره يسير في اتجاه التقبل والرفض في الإطار أو المستوى الأول (وهذا ما يمكن أن نجد انعكاسه في الدراسات الفقهية والكلامية والفلسفية والصوفية بين مؤيد وداحض، فإن تأثيره في المستوى الثاني سار من خلال سريان تآلفه في منظومات الفكر الفلسفية والصوفية. بمعنى أننا نقف أمام ظاهرة اضمحلال تأثير مؤلفاته الفقهية وجزئياً الكلامية، وبقاء الكلامي – الفلسفي والصوفي، وهذا ما يمكن العثور عليه في الفلسفة عند كل من ابن طفيل وابن رشد، وفي الفلسفة الصوفية عند السهروردي، وابن عربي وصدر الدين الشيرازي، وغيرهم، وفي الطرق الصوفية عند أغلبيتها، بل أننا نستطيع الجزم، بأن من الصعب توقع ظهور الفلسفة الإشراقية السهروردية، وتآلف ابن عربي ونظرية الشيرازي الأخلاقية والطريقة القادرية والسهروردية وغيرها، دون تأثير تآلف الغزالي الفكري(٢).

أما بالنسبة لكتابه النقدي تهافت الفلاسفة، فإن أثره، في الفكر الإسلامي واضح، سواء دوره في تدعيم التيار الأشعري، ومفكريه مثل فخر الدين الرازي في كثير من كتبه وشروحه، ككتابه "أساس التقديس في علم الكلام"(٣)، والشهرستاني الذي عاود الهجوم على الفلاسفة، سواء كان ذلك في كتابه القيم "الملل والنحل" أم في كتابه الذي يهاجم فيه الفلاسفة "مصارع الفلاسفة" أو في "نهاية الأقدام"(٤). وما يقال عن الاتجاه الكلامي الأشعري يمكن أن يقال أيضاً بصورة غير مباشرة عن الاتجاه الصوفي السني. كما إن اتجاه الغزالي إلى نقد الفلاسفة ودحض آرائهم، قد غذى

---

(١) المعقول واللامعقول – زكي نجيب محمود-

(٢) ميثم الجنابي، الغزالي، ج١، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٨، ص ٢٨-٢٩

(٣) الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- ط٦ – ٢٠٠٩- ص٣٧٦

(٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية- ج١هنري كوربان، ص٢٨٠

ودعم كثيراً من الاتجاهات التي يقصد منها أصحابها الهجوم على الفلسفة بصورة أو بأخرى، وقد استفادوا الكثير منها من حجج الغزالي التي ذكرها في كتابه (تهافت الفلاسفة). ومن هؤلاء ابن تيمية على سبيل المثال. وفي العصر الحديث، نجد جمال الدين الأفغاني في كتابه (الرد على الدهرين) ومحمد عبده، في (رسالة التوحيد)، وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن تأثير كتاب الغزالي قد تجاوز عصره، حتى وصل إلى مفكرين إسلاميين في عصرنا الحالي. من هذا كله نستطيع القول بأن كتاب (تهافت الفلاسفة) قد أثر تأثيراً بالغاً في كثير من الفلاسفة سواء هؤلاء الذين عاشوا في المشرق العربي أو في المغرب العربي، وإن هذه الشهرة قد غلبت على شهرة كتبه الأخرى[1]. وكما نعلم فإن الفيلسوف الأندلسي ابن رشد نجد لديه اهتماماً كبيراً بتهافت الفلاسفة والرد عليه، إذ أنه ألف كتاباً كبيراً خصصه للرد على كتاب (تهافت الفلاسفة)، سماه (تهافت التهافت).

كما أن تأثير كتاب الغزالي إحياء علوم الدين في العالم الإسلامي كان كبيراً، حيث يعد من أهم كتب الفكر الإسلامي بما تضمنه من أفكار ثرية وأبواب عديدة شملت العبادات والمعاملات والأخلاق والتربية الإسلامية. وبالرغم مما أخذه عليه ابن تيمية في فتاويه، وابن الجوزي في المنتظم[2]، إلا أن كتاب الإحياء يعتبر جامعة روحية عظيمة، يستطيع المسلم من خلالها أن يتعرف على روح الإسلام وجوهر العقيدة الإسلامية الصافي. ولهذا فقد حاز هذا الكتاب، من الشهرة والانتشار ما لا يقاربه أي كتاب من كتبه الأخرى، ولأجل ذلك ترى نسخه المخطوطة مبثوثة في مكتبات العالم. وهذا الكتاب تضمن فكر الغزالي الأصيل، فهو كتاب يشيع العلم والنور والإيمان والمعرفة ويدعو إلى الأخلاق الفاضلة والآداب الحميدة، كما يدعو إلى تزكية النفس وترقيتها حتى تصل إلى مقام الإحسان. ولقد شغف كثير من العلماء بهذا الكتاب وأعجبوا به إعجاباً شديداً وبالغوا في مدحه والثناء عليه، نظراً لتأثيره

---

(١) الفلسَفة العَربيَّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- ط٦ – ٢٠٠٩- ص٣٧٧-٣٧٨

(٢) انظر: ابن تيمية. تقي الدين (١٩٨٧):الفتاوى الكبرى لابن تيمية. ط١، دار الكتب العلمية، والمنتظم لابن الجوزي. وفي كتاب تلبيس إبليس لابن الجوزي انتقد الغزالي وأخذ عليه كثرة الأحاديث الضعيفة.. ومع ذلك فإن تأثير "الإحياء" عليه كان شديدا لدرجة أنه اختصر "الإحياء" في كتابه المعروف "منهاج القاصدين".

القوي في نفوسهم وعقولهم وفكرهم[1]، حتى قال الإمام النووي: كاد الإحياء أن يكون قرآناً، وقال الشيخ الكازروني: لو محيت جميع العلوم لاستخرجت من الإحياء، وقال علي السقاف: لو قلب أوراق الإحياء كافر لأسلم. ففيه سر خفي يجذب القلوب شبه المغناطيس. وقال صاحب كشف الظنون: وهو من أجمل كتب المواعظ وأعظمها حتى قيل فيه: أنه لو ذهبت كتب الإسلام وبقي الإحياء لأغنى عما ذهب. ويذهب د. عبد الحليم محمود إلى ان الغزالي وان تجاوزت مؤلفاته الستين كتاباً على حد تعبير صاحب كتاب طبقات الشافعية أو ما يقارب الثمانين كتاباً على ما يراه الإمام الزبيدي، إلا أن أهمها في نظر الباحث الذي يريد إن يحدد شخصيته ومنهجه واتجاهه ثلاثة وهي: المنقذ من الضلال وتهافت الفلاسفة، وإحياء علوم الدين[2].

كما أن الإمام الغزالي ترك أثرا كبيراً على كافة الاتجاهات الفكرية الإسلامية من خلال كتبة الأخرى في كافة المجالات الدينية والفكرية، والتي أصبحت مرجعاً أساسياً في كافة المعارف والعلوم. كما أن أثر الإمام الغزالي في العالم الإسلامي، جاء من خلال مدرسته الكبرى التي ضمت بين جنباتها عشرات التلاميذ النجباء، أسماؤهم المضيئة أشرقت في كتب الطبقات وكتب التاريخ وغيرها من المؤلفات التي تحدثت عن حجة الإسلام الإمام الغزالي. كذلك نجد بعض هذه الأسماء الوضيئة في إتحاف السادة المتقين، في شرح إحياء علوم الدين "للسيد مرتضى الزبيدي وفي كتاب الدكتور أحمد الرفاعي عن الغزالي[3].

(١) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر ص٢٠

(٢) المنقذ من الضلال بتحقيق وتقديم الدكتور عبد الحليم محمود ص٤٣

(٣) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر ص١.

المبحث الثاني

أثر الغزالي على الفلسفة الاوربية

بعد ان استرد الأسبان طليطلة عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م، قامت فيها حركة ترجمة نشيطة، وتم تأسيس معهد لترجمة الأعمال العربية إلى اللاتينية، رأسه كبير الشمامسة في طليطلة (دومنجو غنصالفة)، والذي برز نشاطه ما بين عام ١١٣٠وإلى عام١١٨٠، ويعد من أشهر رجال الترجمة في العصر الوسيط من العربية إلى اللاتينية عن طريق الاسبانية العامية. وقد كانت طريقة الترجمة أن يقوم يهودي مستعرب – من أشهرهم في معهد الترجمة بطليطلة أبراهام بن غزرا – بترجمة النص العربي شفوياً إلى اللغة الاسبانية العامية ثم يتولى غنصالفة الترجمة اللاتينية، ومن بين ما ترجمه غنصالفة على هذا النحو بعض مؤلفات الفارابي، وابن سينا، والغزالي[١]. وهكذا تمت عملية نقل التراث الإسلامي إلى الغرب اللاتيني، عن طريق الترجمة إلى الإسبانية والعبرية، ومن ثم إلى اللاتينية، وكانت العامل الرئيسي الذي أدى إلى تعريف أوربا بالفلسفة اليونانية في أوآخر العصور الوسطى، وبفضل هذه الترجمات، أتيح للأوربيين أن يعملوا على إحياء العلم والفكر في عصر النهضة بعد طول ركودهما في العصر الوسيط[٢].

والغزالي كمفكر عظيم تجاوزت شهرته حدود العالم الإسلامي لتكتسح أوروبا التي أقدمت على ترجمة آثاره إلى اللاتينية بعد ثلث قرن من وفاته، حيث عرف المدرسيون في أوروبا الغزالي وفلسفته، من خلال ما ترجم من بعض كتبه في العصر الوسيط وكان على رأس المترجمين الأسقف (دومنيكس)، وقد شارك في الترجمة يوحنا الإشبيلي وكان مما نقله للغزالي، مقاصد الفلاسفة الذي ترجمة سنة ١١٤٥م

---

(١) مظهر، جلال، حضارة الاسلام وأثرها في الترقي العالمي (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٤)، ص٥٢٣.

(٢) الإستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد. د. إبراهيم صقر- المكتبة المصرية ٢٠٠٤ - ص ١٣٥

بطليطلة، ونشر عام ١٥٠٦م في البندقية. بعنوان "منطق الغزالي العربي وفلسفته"، وقد حذف المقدمة والخاتمة حيث يعرض مقصده وهدفه من الكتاب[١]. وترجم كالونيموس كتابه "تهافت الفلاسفة" إلى اللاتينية[٢] في أخريات القرن الخامس عشر، ولم يفد منه رجال القرن الثالث عشر مباشرة، وكل ما وقفوا عليه إنما هو شذرات استمدها منه ريمون مارثان، وسجلها في كتابه الذي يشير إلى كتب غزالي أخرى لم تترجم. وليس ببعيد أن يكون القديس توما الأكويني قد وقف على شيء من ذلك، وأفاد منه في كتابه "الخلاصة في الرد على الأمم"[٣].

ويرى البعض أن النص اللاتيني لكتاب التهافت نشر خلال القرن الثاني عشر الميلادي، ويرى بلاثيوس، ومايرز أن (ريموند مارتن) الدومنيكي من علماء القرن الثالث عشر كان يفهم العربية وأدخل كثيراً من حجج التهافت في كتابه (خنجر الإيمان)، وأنه استل العديد من النصوص من التهافت والمنقذ والميزان، والمقاصد، والمشكاة، والإحياء، ويذكر صريحاً في كتابه (صراع الإيمان رداً على المسلمين واليهود)، كتباً لابن رشد ترجمت مباشرة عن العربية، وأنه اعتمد على الغزالي خاصة في الدفاع عن وحدانية الخالق. ويعتقد (أوليكن) أن بلاثيوس يحمل الكثير من الوثائق التي تدلل على أقواله وبخاصة حول إفادة ابن العبري أبو الفرج من أعلام القرن الثالث عشر إلى درجة القول بأنه أخذ فصولاً كاملة من كتاب الإحياء للغزالي أدرجها في كتبه، وقرّب بلاثيوس أكثر من غيره بين مقاطع من صراع الإيمان والخلاصة ضد الكفار، وبين نصوص تكاد تكون مترجمة حرفياً عن ابن سينا والغزالي[٤].

كما أن كتاب "إحياء علوم الدين" ترجمت أجزاء منه إلى بعض اللغات الأوروبية كالانجليزية والأسبانية، وترجم هومس وألباني "كيمياء السعادة" إلى الانجليزية، سنة ١٨٧٣م. وترجم باربييه دي مينارد وشمو يلدرز "المنقذ من الضلال" إلى اللغة الفرنسية، كما ترجمه ديفلد إلى الانجليزية، وعنى بلاثيوس بدراسته وبترجمة كثير من

---

(١) اللامعقول وفلسفة الغزالي – محي الدين عزوز- الدار العربية للكتاب- ليبيا تونس - ١٩٨٣ص٦٩
(٢) محاضرات في التصوف الإسلامي- دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني- معهد الدراسات الاسلامية- ص١٢٤
(٣) أثر العرب والإسلام في النهضة الاوربية – مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع اليونيسكو- ص١٧٢
(٤) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبد الله محمد علي الفلاحي- ص٤٨- ٤٩

فصول كتبه الأخرى إلى الإسبانية. كما ترجمت رسالته "أيها الولد" إلى الألمانية والانجليزية والفرنسية والأسبانية. أما الدراسات التي كتبت عن الغزالي في أوروبا والشرق فأكثر من أن تحصى، وقد ذكر منها المستشرق الإسباني هرناندس أربعين دراسة تتناول مختلف نواحي حياة الغزالي وفكره، وأثره في الفكر الإسلامي والأوروبي(١). أما أثر الغزالي في نشأة التصوف الأوروبي فجاء عبر ترجمة مؤلفات الغزالي، حيث ترجم كتاب (التهافت) و(النفس الإنسانية) خلال القرن الثاني عشر، وترجم كتاب (المقاصد) من قبل المترجم (جنديسالبة) إلى اللاتينية(٢).

وهكذا أثر الغزالي على شخصيات فكرية متباينة من حيث توجهها العام.. بحيث تحول الغزالي، لقرون عديدة إلى إحدى الشخصيات الفلسفية الكبرى في الجامعات الأوروبية(٣)، وقد أبدى كثير من الدارسين في الغرب إعجابهم بالغزالي الفيلسوف والمتصوف، حيث أنه لا يزال إلى يومنا هذا صاحب أفكار حية. وقد وصفه ماكدونالد في المقال الذي كتبه عنه في دائرة المعارف الإسلامية بأنه " أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة، وأكبر علماء العقائد فيه(٤). وقال عنه (مونخ) الألماني: إن عظمة الغزالي في نظرنا ترتكز على شكه الذي بوأه مركزاً مرموقاً في تاريخ فلسفة الغرب. وقال (كارا دي فو) الفرنسي: أنه سبق (كانط) إلى نظرية (عجز العقل)، وأن كتاب (التهافت) خير ما وضع لدرس قيمة العقل(٥).

وهكذا يتضح أثر الغزالي على الفكر الغربي، وهنا نلاحظ أن بعض المستشرقين أمثال: (مونتجمري وات، وفنسنك، وجولدتسيهر وماسينيون، وكأرادي فو، ورينان، وديبور ونيكلسون، وغيرهم)، كانوا أكثر جرأة من باحثينا العرب في الإشارة إلى هذا النوع من التأثير، حيث أشارت جميع هذه الدراسات المذكورة أن الغزالي يمثل أكبر

---

(١) محاضرات في التصوف الإسلامي- دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني- معهد الدراسات الاسلامية- ص١٢٤-١٢٥

(٢) السامرائي، خليل ابراهيم، دراسات في تاريخ الفكر العربي، (الموصل، دار الكتب للطباعة والنشر، ١٩٨٦). ص٣٩٨

(٣) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٢٩

(٤) محاضرات في التصوف الإسلامي- دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني- معهد الدراسات الاسلامية- ص١٢٥

(٥) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه-يوسف القرضاوي-مؤسسة الرسالة ط٤، ١٩٩٤ص١١٤ – ١١٥

منافح عن الإسلام ومن أشد مفكريه أصالة، وأثر تأثيراً عظيماً في السكولائية (الفلسفة المدرسية)، اليهودية – المسيحية، ونجح في التوفيق بين ميوله الذرائعية، والسنة الإسلامية، وإن كتبه، وخصوصاً المقاصد، والتهافت، والإحياء والاقتصاد، والمعيار، والمنقـذ، قد نقلـت إلى اللاتينية بعد نحو أربعين سنة من وفاته، ويرى (أ. مايرز) أن تأثير الغزالي الشخصي في اللاهوت أعظم من تأثير توما الأكويني، وإن السكولائية المدرسية قد تقبلت آراءه، وأصبحت سمة مميزة لفلسفة القرون الوسطى[١].

أولاً: أثر الغزالي على فلاسفة العصر الوسيط المسيحي

تعدى تأثير الغزالي "دار السلام" إلى "دار الحرب" بالطريقة الأكثر سلمية في مسارها والأكثر رفعة في فعاليتها، باستثارة الحرب الفكرية – الفلسفية في الوسط الأوروبي. وقد كان هذا التأثير متناقضاً ومتشابكاً من حيث تجليه وفعاليته. فالطابع المتناقض له يقوم، على سبيل المثال، في التأثير الذي تركه كتابه (مقاصد الفلاسفة) في الفكر والمفكرين الأوربيين، وقد ولَّد عرضه آراء الفلسفة المشائية عرضاً منهجياً موضوعياً انطباعاً عن أرسطيته. ولعل الطابع المفارق لهذا الكتاب من حيث تأثيره في الفكر الأوروبي، شبيه لحد ما بتأثير (كتاب الربوبية لأرسطوطاليس)، في الفكر الإسلامي. أما الشكل الآخر لتأثيره في الفكر الأوروبي فيقوم في فعاليته المؤثرة على صراعات الرشدين اللاتينيين والأكوينية، من خلال ترجمة كتابات ابن رشد وخصوصاً (تهافت التهافت)، وفيما بعد كتابه (تهافت الفلاسفة)[٢]. ولقد أثار كتاب تهافت الفلاسفة اهتمام كثير من المفكرين، وأحدث صدى كبيراً ودوياً واسع النطاق، وتأثيره على كثير من المفكرين. ولعل هذا يتضح لنا من كثرة طبعات هذا الكتاب في عصور مختلفة. فقد ترجم الكتاب إلى كثير من اللغات. فترجم إلى اللاتينية عن العبرية وعن العربية، وترجم إلى الفرنسية وغيرها من اللغات، كما كتب عنه كثير من المستشرقين الكثير من الدراسات، وهذا يدلنا على أن تأثير هذا الكتاب لم يقتصر على بلاد المشرق العربي والمغرب العربي في العصر الوسيط، بل إن تأثيره تجاوز الشرق إلى

---

(١) نقـد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحـي- ص٤٧
(٢) ميثم الجنابي، الغزالي، ج١، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٨، صـ٣٠

الغرب، وتجاوز العصر الذي ألف فيه الكتاب إلى العصور التي تلت هذا العصر(١).

لقد أثر الغزالي في كثير من مفكري النصرانية في أوروبا، الذين استفادوا من كتبه واستندوا إلى آرائه، مثل القديس الفيلسوف الأكويني، وباسكال وغيرهم(٢). وقد مثل موسى بن ميمون مصدراً لحسن اطلاع الأكويني على الغزالي، والذي أشار في الخلاصة بأنه اقتبس من عالم ديني مسلم يدعى أبا حامد الغزالي، حيث نجد عنده وصفاً لرؤية الله تعالى في الآخرة، قد يقترب في بعض زواياه بصورة أو بأخرى من أقوال الغزالي، وذلك رغم الخلاف الديني بين الغزالي من جهة وتوما الأكويني من جهة أخرى(٣). وهناك بحث لـ (سرج ده يوركويل) بعنوان (الغزالي والقديس توما) دراسة مقارنة بين كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، والخلاصة اللاهوتية للأكويني (في أدلة وجود الله)، وطرقها بين هذين الفيلسوفين. وحسب "مدني صالح"، فإن الأكويني عاش على فتات الغزالي ولم يعترف بحقه، بل وينكر فضله كما ترى (زغريد هونكا)(٤).

ومثلما اعتمد القديس توما الأكويني ومعه ألبرت الكبير على طروحات الغزالي في تحديد قدرات العقل، وإن العقل لا يعارض النقل، وجد جملة من المسيحيين في هجوم الغزالي على الفلاسفة وجبة دسمة للكنيسة، وفلاسفة العصر الوسيط اللاتين. حيث أن (ريموند مارتن وموسى بن ميمون، وتوما الأكويني، والبرت الكبير، وإسحاق البلاغ ويهودا حالفي)، والمدرسة الإسمية التي يتزعمها وليم أوكام، أكثر من تأثر بفلسفة الغزالي، إن في أدلة وجود الله، أو في وحدانيته أو الهجوم على الفلسفة الأرسطية أو بتحديد قدرات العقل ومجالاته في المسائل الإلهية، أو إثبات حدوث العالم، وأسلوب مهاجمة الأفكار الأرسطية، أو فيما يتعلق بتكافؤ الأدلة والنقائض كما هو الحال عند ريموند مارتن. وفي الوقت ذاته مثل هؤلاء جميعاً أعظم الحلقات التي تربط الفكر الوسيط بفكر عصر النهضة والعصر الحديث(٥).

---

(١) الفلسَفة العَربيَة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- ط٦ - ٢٠٠٩- ص٣٧٥- ٣٧٦

(٢) المصدر نفسه، ص٥٥٤. وانظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور أبو ريان، ص٥٠٩.

(٣) الإستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد. د.إبراهيم صقر-المكتبة المصرية ٢٠٠٤ ص ١٤١

(٤) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٥٠

(٥) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية–مقارنة)- د. عبد الله محمد علي الفلاحي- ص٥٠

ثانياً: أثر الغزالي على الفلاسفة اليهود

لم يكن اليهود أقل شأناً من المسيحيين في الاتصال بالمسلمين، فقد عاشوا معهم في المشرق والمغرب، وتعلموا العربية ودرسوا العلوم والفنون الإسلامية ومهروا فيها، فكان منهم أطباء وفلاسفة، منهم ابن جيرول وموسى بن ميمون اللذين كان لهما أثر واضح في الفلسفة المسيحية، وكان اليهود عاملاً قوياً من عوامل نشر الثقافة الإسلامية في الغرب(١)، حيث لم تكن علاقتهم بالثقافة العربية علاقة شكلية بل علاقة عميقة، فقد اتخذ اليهود الثقافة واللغة العربية أداة للتفكير والكتابة. ولما كان أهم موضوع يشغل اليهود هو علاقة الدين بالفلسفة فقد ضربوا إلى الفكر العقلاني الإسلامي سواء تجلى في الكلام أو في الفلسفة فنهلوا منه وصاغوا به فكرهم، فكان لعلم الكلام الإسلامي أثره الكبير على الفكر اليهودي، حيث ترجموا بعض كتبه التي انتشر كثير منها باعتبارها أعمالاً مجهولة المترجم(٢). وكان أثر الغزالي واضحاً، كما بين (بلاسيوس)، في لاهوتيي اليهود الذين اعتمدوا على الغزالي في كثير من آرائهم، وذكر أن في كتبهم المشهورة مقاطع كاملة، بل صفحات من: مقاصد الفلاسفة، والتهافت، والمنقذ، والإحياء، والميزان، وغيرها، وذلك بعد ما ترجموها في القرن الثالث عشر للرد على فلاسفة عصرهم، فمهدوا لنشر كتبه في أوروبا، وكثر الإقبال عليها(٣).

وقد عرفت كتب الغزالي رواجاً لها في الأوساط اليهودية إلى درجة أن اليهود سيترجمون مؤلفات الغزالي إلى اللغة العبرية الربية(٤). وقد مثل كتاب الحمامة والأخلاق (لباراهيراموس) في القرن الثالث عشر أحد الانعكاسات الواضحة لتأثير الغزالي في يهودية القرون الوسطى، حيث نقلت بعض تأليفاته إلى العبرية منذ عهد مبكر(٥)، وصار اليهود المؤلفون يدرسون كتب الغزالي بلهف، ويستعيرون منها كثيراً.

---

(١) أثر العرب والإسلام في النهضة الاوربية – مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع اليونيسكو -ص١٦٤

(٢) أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش ط ١، ١٩٩٩ ص٤٦٠

(٣) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ورجالها، لعبده الشمالي ص٥٥٣.

(٤) أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش ط ١، ١٩٩٩ ص٢١٧

(٥) دور الغزالي في الفكر– حسن الفاتح قريب الله– مطبعة الأمانة – مصر -١٩٧٨ ص٧

والدليل ترجمتهم لميزان العمل إلى العبرية، واستبدلت شواهده من التوراة والتلمود بدلاً من شواهد القرآن والسنة النبوية، مثلما فعل (يحيا بن يوسف بن باكودا) في كتابه (الهداية إلى فرائض القلوب)[١]. وفي كتابه ابن رشد والفكر العبري الوسيط، بين أحمد شحلان ما كان للفكر الإسلامي من أثر في تاريخ المعارف اليهودية رغم أن كثيرا من مفكري اليهود كانوا يخفون مصادرهم الإسلامية، وقاموا عند ترجمتهم للنص العربي إلى العبرية بحذف وتغيير، لإضفاء الصبغة اليهودية على النص، مما أضفى على الترجمة سوء فهم وأعطى عن الفلسفة العربية صورة سيئة عندما ترجمت إلى اللغة اللاتينية[٢]. وهناك مجموعة من البحوث، خصصت لبحث دور الغزالي وابن ميمون كحلقة وصل بين الشرق والغرب، بل إن باحثاً مثل محمد عزيز الحبابي "يرى أن موسى بن ميمون يذكر أبا حامد مرات عديدة في الترجمة الفرنسية (لـ دلالة الحائرين) وأنه يلتقي مع أبي حامد في كثير من الأمور أخصها دمج الفلسفة والمنطق بالشريعة[٣].

ثالثاً: أثر الغزالي في فلسفة العصر الحديث

أن تأثير الغزالي في الفكر العالمي يتبين من عدد كتبه التي ترجمت إلى لغات العالم الحية وأثرت في مفكريها تأثيراً عميقاً. ويكفي أن نلقي نظرة على علماء الغرب ومفكريه الذين شغلوا أنفسهم بترجمة كتب الغزالي إلى لغاتهم والتعليق عليها، فنذكر: ماكدونالد، وجولدتسيهر، وجيردنر، وماسينيوس وآسين بلاسيوس وغيرهم كثيرون[٤]. ويمكن تقدير فلسفة الغزالي وأفكاره إذا لاحظنا حقيقة مهمة هي أن الغزالي وضع كل الملامح الرئيسية للفلسفة الغربية مبتدئة من ديكارت إلى برجسون. وللغزالي مذهب في مصادر المعرفة يعتبر منار لكل الفلاسفة الذين جاءوا بعده في الشرق والغرب، ومذهب الغزالي هذا كان معيناً اغترف منه الفلاسفة الغربيون كلاً بحسب

---

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٤٩

(٢) ترجم كتاب التهافت لابن رشد ترجمتين؛ حذف المترجم الأول المعروف ما في التهافت من آيات قرآنية وأثبتها مترجم مجهول؟!!. أحمد شحلان، ص ٦٤٧

(٣) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٤٦

(٤) دور الغزالي في الفكر- حسن الفاتح قريب الله- مطبعة الأمانة – مصر -١٩٧٨ ص٧

مقدرته[1]. فأرنست رينان، بالرغم من أنه شدد في كتابه (ابن رشد والرشدية) على ما دعاه بلاعقلانية الغزالي، إلا أنه مع ذلك قيمه تقييماً عالياً، عندما أكد على أن الغزالي هو "من ألمع العقول وأكثرها أصالة في المدرسة الفلسفية العربية". وهذه الفكرة التي سبق لهيغل أن صاغها في محاضراته عن تاريخ الفلسفة، عندما قال عن الغزالي، بأنه كان "ثاقب العقل.. شكوكياً.. ذا عقل شرقي عظيم.. صاحب كتاب تهافت الفلاسفة"، إلا أن التقييم الهيجلي يبقى في إطاره العام حدسياً، أكثر مما هو مبنياً على دراسة ومعرفة وثيقة بالغزالي، بقدر ما أنه يعبر عن الاعتراف الخفي الساري والمتغلغل عند المفكرين والفلاسفة الأوروبيين القروسطيين وعصر النهضة، بوصفه شكوكياً لا عقلانياً مهدماً لفكرة السببية (العلية)[2].

وقد كان حظ الغزالي من الدراسة المقارنة بينه وبين بعض فلاسفة العصر الحديث أكثر من المقارنة مع فلاسفة العصر الوسيط، لأن فلاسفة العصر الحديث يفترض أنهم اطلعوا على فلسفة العصور الوسطى اللاتينية والتي تأكد لنا إفادتها من الغزالي أو غيره من فلاسفة الإسلام. ولا بد أن أفكار الغزالي قد تسربت بهذه الصورة أو تلك إلى العديد من فلاسفة العصر الحديث وحصراً ما وجدناه من تشابه بينه وبين (مونتاني – باسكال – ديكارت – مالبرانش – ليبنتز – هيوم – كانط)، رغم تباين أهدافهم واتجاه فلسفتهم بين تجريبية، وعقلانية ولاهوتية وشكية. فكما تأكد اطلاع توما الأكويني على الغزالي، وتأكد اطلاعه على أوغسطين وأنسيلم، تأكد إطلاع ديكارت على توما، ومن ثم اطلاعه على آراء الغزالي أما عن طريق مؤلفات توما نفسها أو عن طريق مؤلفات الغزالي المترجمة إلى اللاتينية[3]. ويرى د. محمد الشريف في كتابه "الفكر الإسلامي منابعه وأثاره "أن الغزالي وضع كل الملامح الرئيسية للفلسفة الغربية من ديكارت إلى برجسون، ويستشهد بآراء هنري لويس الذي تحدث في كتابه "تاريخ الفلسفة "عن إحياء علوم الدين" للغزالي، فأبرز إلى أي مدى اعتمد الفلاسفة الغربيون على آراء الغزالي في دراساتهم فقال: إن هذا المؤلف يحمل العناصر

---

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص١٥٣

(٢) ميثم الجنابي، الغزالي، ج١، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٨، صـ٣٠

(٣) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبد الله محمد علي الفلاحي- ص٥١-٥٢

العلمية وطريقة البحث التي ظهرت فيما بعد في كتاب ديكارت المقال في المنهج". وبالغ (شريف) بالقول أنه لو ترجم الإحياء لاتضح الانتحال أبرز اتضاح[١]. ويكفي لمعرفة أثر فكر الغزالي على الفكر العالمي أن كثيراً من الباحثين في الشرق والغرب يقارنون في أبحاثهم بين ديكارت والغزالي في الشك مثلاً، وبين الغزالي وباسكال في الإلهيات، وبين كانط والغزالي في نقد العقل النظري والعملي على السواء[٢].

(١) الديكارتية في الفكر العربي المعاصر-دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة- د. أحمد عبد الحليم عطية- دار الثقافة والنشر والتوزيع – القاهرة ص٢٦٨

(٢) دور الغزالي في الفكر- حسن الفاتح قريب الله- مطبعة الأمانة – مصر -١٩٧٨ ص٨

المبحث الثالث
بين الغزالي وديكارت

أثارت العلاقة بين ديكارت والغزالي كثيراً من المناقشات بين خريجي الدفعة الأولى من طلاب الفلسفة بالجامعة المصرية، وكثرت المقالات بين مختلف الأطراف في الدفاع عن هذه القضية وتأكيدها، أو رفضها. ولقد بدأ محمد ثابت الفندي – متابعاً في ذلك زكي مبارك – مقارنة الغزالي بديكارت مبرراً ذلك: بأن المقال في المنهج الذي ألفه ديكارت شبيهاً بما قدمه الغزالي في منقذه، كما أن بواعث الشك لديهما واحدة، بل أن مسألة مقارنة اليقظة بالأحلام قد قال بها الغزالي أيضاً، يضاف إلى ذلك أن كلاً منهما بحث عن اليقين وقد وجده ديكارت في الكوجيتو والغزالي في نور الله مفتاح أكثر المعارف. أما محمود الخضيري فيرى أن منهج ديكارت لم يسبقه إليه أحد في الشرق ولا في الغرب، ذلك لأن هذا المنهج تطبيق موفق للرياضيات على مناحي الفكر، ويرى أن شك ديكارت يختلف عن شك الغزالي. أما عثمان أمين فيخبرنا بوجود وجوه للشبه كثيرة بين ديكارت وحجة الإسلام[(١)].

ولازالت الدراسات التي تعقد للمقارنة بين الغزالي وديكارت، مستمرة حتى اليوم. إلا أن الدراسة التي كتبها د. محمود زقزوق "المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت"، هي أوفى ما كتب في هذا المجال. يقول د. زقزوق: "المعروف أن ديكارت يحظى في الغرب بتقدير عظيم، وأنه لقب في تاريخ الفلسفة بأبي الفلسفة الحديثة. ومن المعروف أيضاً أن الغزالي الفيلسوف قد قوبل في الشرق ولا يزال بالجحود والإهمال على المستوى الفلسفي، واتهم بأنه قضى على الفلسفة في الشرق قضاءً مبرماً لم تقم لها بعده قائمة. ولكن البحث الذي نقدمه إلى القارئ يعطي صورة أخرى مختلفة تماماً عن هذا الفيلسوف، تكشف عن مدي تهافت الأسس التي قامت

---

(١) الديكارتية في الفكر العربي المعاصر-دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة- د. أحمد عبد الحليم عطية- ص٢٦٦-٢٦٧

عليها التصورات الشائعة عن الغزالي[1]. ويهدف زقزوق من كتابه كما يخبرنا: **أولاً** : بيان مدى تطابق أفكار كل من الغزالي وديكارت فيما يتعلق بالشك المنهجي وفي النتائج التي خرج بها كل منهما. **وثانياً** : الدعوة إلى إعادة النظر في الحكم على الغزالي الذي قيل عنه أنه هدم للفلسفة في الشرق بينما أحيا ديكارت الفلسفة في أوروبا في العصر الحديث، ويرى أن الغزالي لو كان قد فهم جيداً لكان له تأثير إيجابي في مسار الفكر الإسلامي يوازي تأثير ديكارت في الفلسفة الحديثة.

اطلاع ديكارت على الغزالي:

أصبح هناك اتفاق بين معظم الباحثين بأن ديكارت اطلع على مؤلفات الغزالي سواء بطريقه مباشره أو غير مباشره، فهناك من يرى أن ديكارت قد وضع بعض الخطوط أو الإشارات تحت عبارات اقتبسها من المنقذ ضمن مخطوطاته التي لم تنشر، حيث يشير المؤرخ التونسي عثمان الكعاك الذي اكتشف في مكتبة ديكارت ترجمة كتاب "المنقذ من الضلال" وقد وضع خط تحت عبارة "الشك أول مراتب اليقين" وكتب على الهامش "يضاف إلى منهجنا". وهذا ما أكده الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، وأيضاً كتاب لسلفادور غومث نوجالس "الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى" الذي ترجمه عثمان الكعاك[2]. وما يؤكد هذا التصور هو ما نقله د. فيصل السامر في كتابه (العرب والحضارة الأوروبية)، من إن ديكارت قد اطلع على كتب الغزالي ولا سيما المنقذ فيقول: "عقد الكاتب الفرنسي (شارل سومان) فصلاً عن الغزالي وديكارت قارن فيه بين نبذٍ من مؤلفات ديكارت (مقال في المنهج) و (التأملات في الفلسفة) اللذين ضمنهما قواعد الشك الفلسفي، بنبذ من كلام الغزالي في المنقذ وقد توصل (سومان) من هذه المقارنة إلى أن ديكارت أفاد من الغزالي، بل أنه يرى أن مدينة (ليدن) حوت في جامعتها عدداً من أصدقاء ديكارت منهم (يعقوب غوليوس) أستاذ اللغة العربية الذي عاد من الشرق مزوداً بمجموعة من المخطوطات العربية كان منها كتاب المنقذ للغزالي وذلك عام ١٦٦٩م[3].

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص١١

(٢) الديكارتية في الفكر العربي المعاصر-دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة- د. أحمد عبد الحليم عطية- ص٢٦٨

(٣) نقـد العقـل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٥٢

أما د. يوسف كرم فيقول: إن "ما كتبه ديكارت "مقال عن المنهج" و"التأمُّلات"، حيث التشابه الشديد بينهما وبين ما قدَّم الغزالي في "المنقذ من الضلال"، يؤكد دون أدنى شك تأثر الفيلسوف الفرنسي بفيلسوفنا وأخذه عنه"[١]. ويقارن زكي نجيب محمود في صفحات طويلة الغزالي بديكارت في كتابه "المعقول واللامعقول" فيقول: "إقرأ للغزالي العبارات الآتية وقارنها بما تعرفه عن أصول المنهج عند ديكارت وبيكون. ولتعد إلى المنهج الديكارتي المعروف في هيكله وتفصيلاته واقرأ للغزالي عن هذه الخطوات نفسها، الشك في المعلومات التي سبق لنا أن حصلناها عن طريق العقل، لنعد إلى تشكك الغزالي وديكارت. وهكذا رسم لنا الغزالي طريقاً للشك المنهجي لا نرى بعده شيئاً ننسبه إلى ديكارت. ونجد مثل تلك الإشارات في كتاب محمد إبراهيم الفيومي الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل"، وفي الدراسة التي خصصها محمد مبارك لـ "منهجية الشك بين الغزالي وديكارت"[٢]. ويرى محمد الشريف ومحمد يوسف موسى أن تشابهاً والتقاءً بين أفكار الغزالي وديكارت لم يأت صدفةً وإنما نتيجة تعرف الثاني على الأول[٣]. أما محمد عزيز الحبابي في "ورقات عن فلسفات إسلامية"، فيقول: لقد وقع شيء بين الغزالي وبعض المفكرين (ديكارت وبسكال) يصعب تسميته (تأثيراً) لكنه تشابه مدهش. "فالتشابه جلى بين الغزالي وديكارت بالذات في قضايا منهجية على الخصوص الشك للوصول إلى الحقيقة، وقواعد المنهج"، ويخصص فقرة هامة عن ديكارت والغزالي حيث يبين نقاط الالتقاء بين النسقين الديكارتي والغزالي، وأن نقاط الاتفاق بينهما أكثر من نقاط الاختلاف[٤].

فديكارت مثل الغزالي في شكه في المحسوسات والمتخيلات، حتى لنجد توافقاً في الأقوال والعبارات. وهو مثل الغزالي، حين يلجأ إلى النفس، لا إلى العالم لمعرفة الحق سبحانه، وهو يختار العزلة والتأمل، ويرفض منطق الأولين للاستدلال على وجود الله، فكم من براهين، وكم من أدلة، وقد يخدعنا العقل، كما تخدعنا

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مصر، دار المعارف، ط/٤، ١٩٦٦م، ص ٦٦.

(٢) الديكارتية في الفكر العربي المعاصر-دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة- د. أحمد عبد الحليم عطية- ص٢٦٩

(٣) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٥٣

(٤) الديكارتية في الفكر العربي المعاصر-دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة- د. أحمد عبد الحليم عطية ص٢٧٠

الحواس. وكما يروي الغزالي، قصة شكه ويقينه، أي قصة الذاتية، في المنقذ من الضلال، يرويها ديكارت في المقال في المنهج والتأملات في الفلسفة الأولى[1]. وقد بدا أثر الشك المنهجي عند الغزالي واضحاً في منهج ديكارت، وقد دلت دراسات الدارسين إلى التشابه الكبير بين المنهجين، واستنتجوا أن يكون اللاحق قد تأثر بالسابق[2]. ولهذا يرى (فإندين بيرج) أن الغزالي في منهجه الشكي قد أثر في ديكارت. وينقل (مايرز) عن (مونتجمري وات) الدارس للغزالي قوله: "إن الغزالي يقدم مناقشات تذكرنا بديكارت، والذي دفع الغزالي إلى البحث عن الحقائق الضرورية، دفع ديكارت، وكان ديكارت – شأنه شأن الغزالي – شك في يقين المدركات الحسية، وتوجيه فلسفته إلى المبادئ المؤكدة حدسياً"[3].

أما د. عبد الرحمن بدوي فيرى بأنه لا مجال لمقارنة الشك واليقين بين ديكارت والغزالي لأن الغزالي لم يتنقل من الشك إلى اليقين بالدليل العقلي المنظم، بل "بنور قذفه الله في صدره" أي بأمر فوق عقلي. فما أبعد هذا المسلك عن منهج ديكارت. إن منهج ديكارت طريق للوصول من الشك إلى اليقين بخطوات عقلية حذرة، تبدأ من أرض راسخة هي "الكوجتو" لتنتقل منها إلى الحقائق العقلية المستنبطة منها استنباطاً عقلياً محكماً. والغاية النهائية من البحث العقلي عنده هي الرياضيات الكلية. ولهذا يرى د. بدوى أن التشابه بين كلامهما تشابه في الظاهر فحسب، بينما مقصد كل واحد منهما يختلف عن الآخر. فديكارت يتحدث عن الآراء التي تلقيناها في العلوم المختلفة، أما الغزالي فيتحدث عن المعتقدات الدينية، التي نتلقاها عن الآباء والمعلمين في الطفولة وريعان الصبا، فهو هنا يقصد ما يقصده الفقهاء من الدعوة إلى الاجتهاد، بدلاً من التقليد. أما ديكارت فيريد التخلص من النظريات العلمية المنقولة كي نمحصها بالبيان العقلي وبالاستنباط المنطقي. إن منهج الغزالي أدى به إلى التصوف، أي إلى أمور غير عقلية ولا منطقية أما منهج ديكارت فقد تأدي

---

(١) الميتافيزيقا والبحث عن الوجود- تأليف الدكتورة/نازلي إسماعيل حسين- القاهرة ١٩٨٣- ص٢٩٨ - ٢٩٩

(٢) نقل ذلك عنه د محمد عبد الهادي أبو ريدة. انظر: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت. مقدمة الطبعة الثانية للدكتور محمود زقزوق، ط. مكتبة الانجلو القهرة.

(٣) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبد الله محمد علي الفلاحي- ص٥٣- ٥٤

به إلى اختراع الهندسة التحليلية، وإلى وضع مبادئ للميكانيكا، وإلى ادخال الكم في تصور المكان، وترجمة الوقائع الهندسة بمعادلات جبرية وتفسير ظواهر الكون تفسيراً رياضياً. فشتان إذن بين الغزالي وبين ديكارت[1].

وفي دراسة بعنوان "التصوف والأخلاق عند الغزالي "لزكي مبارك، قارن في الباب الثالث عشر منها بين الغزالي والمحدثين، وتوقف طويلاً أمام مقارنته بديكارت موضحاً الفرق بينهما قائلاً: "فالغزالي خرج من شكه بطريقة لا تصل بأحد إلى يقين. خرج من شكه بنور الله ونور الله هذا لا يعرفه العلم حتى يضمه إلى ما لديه من أصول.. وما دام الغزالي لم يرجع عن شكه هذا بنظم دليل وترتيب كما قال، فمن العبث أن يستعين بالعقل والمنطق ليخرج من ظلمات الشكوك، وهذا يناقض ما فعله ديكارت للخروج من شكوكه.. وكذلك كان الغزالي سبباً لخمود الفلسفة في الشرق بينما كان ديكارت سبباً لنهوضها في الغرب"[2].

مقارنه بين الغزالي وديكارت:

سوف نحاول في الفقرة التالية أن نوضح أوجه الشبه بين الغزالي واحد أقطاب الفلسفة الحديثة الذي هلل له الشرقيون والغربيون على حد سواء، بينما وقفوا من الفلسفة الإسلامية موقف الشك والريبة والآنفة. وما يهمنا في هذا الصدد هو أن نوضح أنه إذا كان ديكارت قد احتل مركزاً رئيسياً في تاريخ الفلسفة الحديثة لأسباب أهمها قاطبة شكه المنهجي، فإن الغزالي قد سبقه بعدة قرون في هذا الشأن وزاد عليه[3]. وعلى ضوء ذلك سنحاول إبراز بعض الجوانب وأهم القضايا التي نرى أنه يوجد بها تشابه بين الغزالي وديكارت، وما كان هدفنا البتة أن نقوم الغزالي بديكارت لأن هذا الأخير ليس أفضل من حجة الإسلام. وأهم تلك القضايا هي :

---

(١) أوهام حول الغزالي- عبد الرحمن بدوي – كلية الاداب الكويت ص٤-٥

(٢) الديكارتية في الفكر العربي المعاصر-دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة- د. أحمد عبد الحليم عطية القاهرة ص ٢٦٤-٢٦٥

(٣) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٥١

١- الشك المنهجي:

إن المقارنة بين الغزالي وديكارت التي تتكرر كثيراً والتي تستحق أن ينظر إليها نظرة متمعنة، هي قضية الشك الذى يجعل كلاً الرجلين منه عمدة في البحث عن الحقيقة. وأول ما يلفت النظر في هذا الصدد هو أن شك الغزالي شك منهجي، شأنه في ذلك شأن الشك الديكارتي، وقد ذكرت العديد من الدراسات مراحل الشك عند الغزالي وخطواته وقارنته بخطوات ديكارت، وتوصلت جميع الدراسات تقريباً إلى تطابق وتماثل بين هذه الخطوات، كما جاءت في منقذ الغزالي وتأملات ديكارت(١). فالبناء الأساسي لحركة الشك عندهما بناء واحد، فنحن نتبين عند كل منهما مراتب متعددة للشك وهى: الشك في المعارف الحسية، ثم الشك في المعارف العقلية الأولية ثم في النهاية الشك في الواقع كله على الإطلاق، وما يتصل بذلك من حجة المنام، وتصور شيطان مخادع أو إله مضل. إنه الشك المطلق في كل شيء، والذي لا يبقى في أثناء الشك إلا على الشاك نفسه فقط(٢). وبهذا سجل الغزالي بشكه ظاهرة فكرية قدرها فيه وأكبره من أجلها رجال الفلسفة، لقد حاول الغزالي بهذه الظاهرة أن يؤسس دعائم قوية يقيم عليها بناء المعرفة سليماً قوياً(٣). أما ديكارت فمن خلال كلامه عن البداهة العقلية والحدس وأنه طريق هام للمعرفة، نلمس اتجاهه نحو ما ينبغي أن تكون عليه المعرفة، أنه يسعى إلى الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق فتذعن لها النفس وتوقن بها يقيناً لا سبيل إلى دفعه(٤). ومن خلال المقارنة نرى أن الغزالي قد رسم طريقاً للشك المنهجي لا يرى بعده شيء ينسب لديكارت ولا ينسب إليه.

٢- رفض التقليد:

وجد الغزالي، كما وجد ديكارت فيما بعد، أن الوصول إلى الحق ينبغي أن يكون، بالاطلاع على سائر المذاهب المتنوعة لفحصها وأخذ الصحيح منها. وللوصول إلى ذلك يجب التخلي عن التقليد الأعمى. يقول ديكارت: "ولما تأملت ما

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٥٣
(٢) زقزوق، ١٩٩٨، ص٨٦)
(٣) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٣٦
(٤) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٥٦

قد يكون في المسألة الواحدة من آراء مختلفة، يؤيدها رجال علماء، على أن الحق فيها لا يكون إلا واحداً، فإنني اعتبرت كل ما ليس إلا راجحاً يكاد يكون باطلاً. وفي موضع آخر قال: "ألقيت نفسي منذ الحداثة في بعض الطرق التي قادتني إلى أنظار وحكم ألفت منها منهجاً"[(١)]. أما التقليد فقد وجد الغزالي أن الضلال، كل الضلال، يكمن في تقليد المفكر غيره من المفكرين دون فحص وإمعان، وله عبارات مشهورة في هذا الصدد "لا خلاص إلا بالاستقلال". وكذلك نجد أن ديكارت قد نبه بشدة إلى أن التقليد عيب في المفكر ويجب عليه أن يتخلص منه، وقد عبر عن ذلك بقوله: فإنني تعلمت ألا أعتقد اعتقاداً جازماً في شيء ما بحكم التقليد أو العادة". وفي كتاب التأملات يصرح، "أنه لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق (تحرير) نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل، ولا بد من بناء جديد من الأسس إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً مستقراً"[(٢)].

٣- الشك في وسائل المعرفة:

تتبع ديكارت المنهج الذي سار عليه الغزالي، في شكه في الحواس والعقل، حيث يقول في تأملاته: "كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء، وأوثقها، قد اكتسبته من الحواس، أو بواسطة الحواس، غير أني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة. وبعد أن ترك ديكارت الحواس بعلومها متجهاً صوب العقل قال: "ولكن ما يدريني لعل هناك شيئاً آخر غير الأشياء التي حكمت منذ قليل بأنها غير يقينية لا يستطاع فيها أدنى شك، أليس هناك اله أو أي قوى أخرى توحي إلى نفسي هذه الخواطر؟ ليس هذا ضرورياً، فلعلي قادر على أحداثها من نفسي"[(٣)]. وإذا كان ديكارت قد اخترع فكرة "الشيطان الماكر" وأنه يتسبب في تضليله، فإن الغزالي قد تحدث عن هذا الشيطان الماكر في صورة قوة التخيل والوهم ونسب إليه ما نسبه ديكارت إلى الشيطان الماكر[(٤)].

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون، ص٤٥٢-٤٥٣

(٢) ديكارت- التأملات في الفلسفة الأولى- ترجمة عثمان أمين- مكتبة القاهرة الحديثة – ط٢-١٩٥٦- ص٥٣

(٣) التأملات لديكارت صفحات ٤٥، ٥٥، ٥٦، ٥٧.

(٤) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٥٨

٤- ظاهرة الاحلام:

كانت العوامل التي ساعدت على تقوية الشك وتأصيله في نفس كل من الغزالي وديكارت واحدة، وهنا نجد ظاهرة الأحلام. يقول ديكارت: "أني أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها هؤلاء المخبولون في يقظتهم، بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون، كم من مرة وقع لي أن أرى في المنام أني في هذا المكان وأني لابس ثيابي وأني قرب النار، مع أني أكون في سريري متجرداً من ثيابي .. ولكن عندما أطيل التفكير في الأمر أتذكر أني كثيراً ما انخدعت في النوم بأشباه هذه الرؤى، وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هناك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً فيساورني الذهول، وأن ذهولي لعظيم، حتى أنه يكاد يصل إلى اقتناعي بأني نائم"[١] وواضح أن ديكارت دعم شكه بما يراه النائم في نومه، فيخيل إليه أنه يحدث بالفعل، وحينما يستيقظ يدرك تمام الإدراك أن ما رآه وهم وخيال، وأن شيئاً مما فعل ورآه في نومه لم يفعله ولم يره في الحقيقة[٢].

٥- طريقة الخروج من الشك:

نحن نعلم أن ديكارت قد استند في خروجه من دائرة الشك بطريقة استدلالية بقوله: إنني أشك، وعندما أشك فأنا أفكر، وأنا أفكر إذن أنا موجود. ولقد وجهت إلى ديكارت عدة انتقادات بسبب تناقضه في خروجه من الشك حيث أن ما قد شك فيه قد اعتمد عليه في الخروج من دائرة الشك[٣]. ثم أنه بشكه في كل شيء قد قطع كل صلة له باليقين، أي أنه بذلك يفقد تماماً العودة إلى اليقين عن أي سبيل، فالأنا الذي شك هو الذي فكر، هو الذي يوجد (وقد كان هو نفسه موضع الشك)، ولا يمكن لموجود أن يفكر إلا إذا كان موجوداً. ولقد ذكر "هملان" أحد نقاد ديكارت أن قضية ديكارت تكون صحيحة إذا كانت هناك قضية كبرى ثابت صدقها على النحو التالي: كل مفكر موجود -أنا أفكر - أنا موجود. وهكذا نجد أن ديكارت لم يخرج من

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٥٩

(٢) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٤١

(٣) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٦٣

الشك إلى اليقين بطريقة يقينية سليمة، بل خرج، بأن ناقض نفسه بنفسه. أما الغزالي وإن كان قد شك في المعرفة مثلما فعل الفيلسوف الفرنسي ديكارت، ألا أنه اختلف عنه في أن "ديكارت" شك في الله، أما الغزالي فلم يشك في الله لحظة واحدة، لأن الله قائم لديه بالأدلة القاطعة ولهذا فليس ثمة تنازع بشأن كيفية خروج الغزالي من الشك، فهو قد خرج بالحدس الذي يقف من خلفه نور النور(١).

٦- قواعد المنهج:

اعتبر ديكارت أن الوصول إلى معرفة جميع الأشياء يتطلب امتلاك طريقة أو منهج، يعتمد قواعد يقينية، ويبدأ بدراسة الأمور البسيطة والمنظمة، لينتهي إلى معرفة الأشياء المعقدة والصعبة مما يؤمن عملية المعرفة ويصون ويحمي الذات من الوقوع في الأخطاء. وقد انطلق ديكارت من الإقرار بضرورة اتخاذ الحيطة والحذر وعدم التسرع في إصدار الأحكام التي لم تستمد من العقل، وانتهى من خلال دراسته لعدد من العلوم والفلسفة إلى استنباط أربعة قواعد منطقية من الضروري تطبيقها بإتقان كيلا يقع خلل في التفكير ويتحاشى الخطأ، وهي: ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك. أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع وبقدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه. أن أسير أفكاري بنظام بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيباً. أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً(٢). وهذا الذي هدف إليه ديكارت هو ما هدف إليه من قبل الغزالي، الذى وضع قواعده الأربع، أولها قاعدة البداهة واليقين، فقال: "إن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم". وثانيها، قاعدة المراجعة التي تدعو إلى التأكد من أن الباحث لم يغفل أي جانب من جوانب القضية التي يريد أن يحلها، ويكون على يقين

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٦٤

(٢) ديكارت. رينيه (١٩٦٨): مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري، مراجعه د. محمد مصطفى حلمي. ط٢، القاهرة، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ص ١٩٠-١٩٢

لا سهو فيه ولا غلط ولا التباس فيكون آمناً مطمئناً قاطعاً لا يتصور أن يغير فيه رأيه بعد تيقنه ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير به اعتقاده. والقاعدة الثالثة هي قاعدة عدم التناقض. وتدعو إلى معرفة سبب وقوع التناقض. يقول الغزالي: التناقض في البراهين الجامعة للشروط التي ذكرناها محال، فإن رأيتها متناقضة فاعلم أن أحدهما أو كلاهما لم تتحقق فيه الشروط المذكورة فتفقد مظان الغلط والمثارات. والقاعدة الأخيرة قاعدة الثقة: وهي تدعو إلى ثقة كاملة من الحكم وتيقنه. فلا تردد فيه للدفاع عنه مهما بلغ المعارض من الدرجات العالية، لأن العقل يستطيع الوصول إلى اليقين ما دام على فطرته السليمة(١).

كما بحث الغزالي في كتابه "محك النظر" وغيره، عن سبب الأخطاء والأغاليط في النظريات، وبعد أن شخص الداء حاول وضع العلاج، فهو يقول: إن الأغاليط في النظريات كلها ثارت من إهمال الجليات والتسامح فيها، ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها إلى ما بعدها تدريجاً درجات كثيرة .. لطاحت المغالطات، ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة الأشكال وطلب الأمر الخفي البعيد عن الأوائل الجلية.. فتزل الأقدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول، ولذلك ضل أكثر النظار وأضلوا"(٢). ففي هذا النص يحدد لنا الغزالي أسباب الأخطاء في العلوم ويمهد لنا الطريق لتحاشيها، باستناد الباحث إلى الأوائل الجلية والسير من البسيط إلى المركب، ولا يخطو خطوة في بحثه إلا إذا محص الخطوة السابقة. ويذكر الغزالي ثلاثة أسباب للفكر الخاطئ تعكر صفو العقل وتحجب عنه رؤية الحقيقة، وهي: الوقوع تحت سيطرة المحسوسات، أو الخضوع للمظنونات، أو الاهتمام بأغراض الجدل والآنصراف عن البحث الجدي عن الحقيقة. ويؤكد الغزالي على ضرورة تطهير النفس من كل الصفات الخبيثة إذا أراد المرء الوصول إلى علم حقيقي(٣). أما عن نظرته العلمية المنهجية فحسبنا أن نذكر طائفة من أقواله التي نثرها على صفحات كتبه كأنما يريد بها أن يوصى الناس بمنهاج النظر السليم. لقد عاش الغزالي في القرن الحادي عشر وجاء بعده بأكثر من خمسة قرون إمامان من أئمة المنهج العلمي في تاريخ الفكر البشرى كله

---

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ١٣٢
(٢) الغزالي: محك النظر ص ٢٤٣
(٣) زقزوق، ١٩٩٨، ص٧٨

هما ديكارت في فرنسا، وبيكون في إنجلترا اللذان يعدان فاتحة العصر الحديث بسبب المنهاج الجديد، ومع ذلك فيكاد لا يكون في منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطاً من شروط النظرة العلمية التي نثر أصولها على صفحات كتبه نثراً[١].

٧- ديكارت والدين:

إن القرابة بين النسقين الغزالي والديكارتي ظاهرة، كما هي ظاهرة في علاقتها بالدين. فقد دفعت الغيرة على الإسلام أبا حامد إلى مقاومة من يظن أنهم منحرفون من بين المتكلمين، والباطنية، وغلاة الصوفية، والفلاسفة الإسلاميين. أما غيرة ديكارت على المسيحية فدفعت به إلى أن يؤلف، بعد "مقال عن المنهج"، كتاب "التأملات"، وفيه دفاع عن حياة المسيحيين، ورد على الملحدين. وكما اتهم الغزالي بأنه رجل دين، وأن كافة محاولاته الكلامية والفلسفية لم تكن إلا من أجل الذب عن الدين والدفاع عنه، ولذلك أخرجه البعض من زمرة الفلاسفة. ولو عدنا لديكارت فإننا نجد أنه في بداية كتابه التأملات يضع مسلمات الدين في الصدارة ويقول: حتى أصل إلى ما أثق أنه الحقيقة فقد وضعت قواعد أخلاقية ألتزم بها وهي: أن أطيع وأتبع التقاليد والأعراف السائدة في بلدي، وأن ألتزم بالديانة التي نشأت عليها في طفولتي. ويقر ديكارت بنفس الصيغة التي قررها الغزالي، في أن اختلاف أديان الناس يعود إلى المولد فيقول: الذي يُولَد وينشأ بين الألمان أو الفرنسيين سيكون مختلفاً لو نشأ بين الصينيين، لذلك وجدت أن من الواجب أن أختط طريقي بنفسي[٢]، وهذا نفس ما ذكره الغزالي.

٨- الموقف من العقل:

كما تشابه الغزالي وديكارت في أمر المعرفة، فقد تشابها أيضاً في أمر آخر هو موقف العقل من الوحي. فمن المعروف أن ديكارت، نحى حقائق الوحي عن مجال العقل لأنها – في رأيه – لا تدرك إلا بمدد من السماء خارق للعادة[٣]، فارتد بهذا إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدين. وأما الغزالي فقد جعل الغرض الأول والأخير من

---

(١) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقيل المهدلي، ص ١٥٢

(٢) شموخ الفلسفة وتهافت الفلاسفة. د. راشد المبارك- ط١- ٢٠١ – القاهرة- روافد للنشر والتوزيع- ص٨٨، ص٨٧

(٣) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل صفحة ٢٣٥.

تأليف كتاب التهافت، هو إثبات أن العقل قاصر عن إدراك حقائق الأمور الإلهية، وأنه لا يمكن التعويل عليه بشأنها، ودعا إلى مصدر آخر، هو خبر النبي المعصوم[١]. لأن الفلاسفة عنده لم يتمكنوا من إدراك شيء في علومهم الإلهية، لأن براهين الإلهيات عندهم ليست قاطعة كبراهين الهندسيات. وقد انتهى ديكارت إلى ما انتهى إليه الغزالي من قبله بعدّة قرون من أن الناس تستمد الثقة في قدرة الحواس والعقل نتيجة الإيمان بوجود الله تعالى وثقتهم في رحمته. فديكارت يؤمن إيماناً قوياً بأن الله تعالى لا يمنحنا آلات خادعة مضللة، حقيقة أنها قد تعطينا معرفة ليست يقينية لكنها – أي الحواس والعقل – وسيلتان من وسائل المعرفة منحهما الله للإنسان ولا بد من استخدامهما استخداما مناسباً"[٢].

وكرر ديكارت في أكثر من موضع أن العقل الإنساني يخطئ ويضل بسبب أنه قاصر متناه وليس بوسعه الإحاطة بالأمور اللامتناهية، ففي كتاب التأملات يقول "إنما مرجع خطئي هذا إلى ما منحني الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هي عندي قوة متناهية محدودة". وفي موضع آخر يقول: "لا ريب أنه ليس لدى من داع للشكوى من أن الله يهبني ذكاء أوسع أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبني، ما دام من طبيعة الذهن المتناهي ألا يكون محيطاً بأشياء كثيرة ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهياً"[٣]. بل أن ديكارت بعد أن قارن بين طبيعته وبين الطبيعة الإلهية، وكيف أن هذه الأخيرة طبيعة واسعة لا متناهية ولا يمكن الإحاطة بها وأنه في مقدور الله سبحانه أشياء كثيرة لا حصر لها وتتجاوز نطاق العقل البشري ... بعد ذلك ذهب ديكارت إلى أن البحث للكشف عن كنه الحكمة الإلهية أو ما يسمى بالعلل الغائية بحث لا مجال له، لأنه لن ينتهي إلى شيء. إن هذا الاعتبار وحده (يقصد طبيعة الله اللامتناهية ومقدوراته التي لا حصر لها) كاف لإقناعي بأن ما اصطلح على تسميته بالعلل الغائية، لا محل للبحث عنه في الأشياء الفيزيقية أو الطبيعية، إذ يلوح لي أن الخوض في غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها اجتراء عليه سبحانه"[٤]. وهذه الفكرة الديكارتية توجد بعينها عند

---

(١) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٤٣
(٢) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر –ص٨٣
(٣) التأملات ١٢٩
(٤) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٦٠

الغزالي، ففيما يتعلق بقصور العقل البشري وأنه عاجز عن كشف حكمة الله الكبرى، وأنه عرضة للصواب والخطأ بسبب تناهيه وملابسته للبدن، فإن الغزالي، وفي غير موضع من كتبه، يذكر ذلك (وخاصة في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد)، فنجده يشبه العقل البشري بميزان الذهب الذي لا يصح أن توزن به الجبال، لأن هذه تفسد الميزان وتحطمه.

٩- الثقة بالعقل:

إن ما يجمع بين ديكارت والغزالي ثقة كل منهما في العقل، فديكارت رغم شكه، إلا أنه كان يثق في العقل وفي قدرته على المعرفة، ولكن، فإن للعقل حدوداً لا يجب أن يتعداها لأنه إذا تعداها ضل وأخطأ، لأنه متناه محدود ولا يجب أن يطمع في معرفة غايات الله. يقول ديكارت: "إن الحقائق الموحى بها والتي تهدي إلى الجنة هي فوق فهمنا، لم يكن لي أن أجرؤ على أن أسلم بها بضعف استدلالاتي، ورأيت أن محاولة امتحانها موفقاً تحتاج لأن يمد الإنسان من السماء بمدد غير عادي وأن يكون فوق مرتبة البشر"(١). ومن أجل هذا كان ديكارت حريصاً على أن يكتب ويقول: إن حقائق الإيمان كانت لها المنزلة الأولى عنده(٢). ولكنه كفيلسوف مؤمن، يدرك أهمية البرهان الفلسفي لغير المؤمنين، فإنه يقول "لقد كان رأيي دائماً أن مسألتي الله والنفس أهم المسائل التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت: ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هنالك إلهاً وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقيني أنه لا يبدو في الإمكان أن تقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان(٣). والغزالي في هذا الصدد شأنه شأن ديكارت قد اهتم بالعقل وجعل له في نفسه مكانة كبيرة، فقد كان يكرر "دليل العقل"

---

(١) ديكارت. رينيه (١٩٦٨): مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري، مراجعه د. محمد مصطفى حلمي. ط٢، القاهرة، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ص ١٦٨

(٢) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٦٥

(٣) التأملات في الفلسفة الأولى. رينيه ديكارت. ترجمة وتقديم وتعليق: عثمان أمين. تصدير: مصطفى لبيب- العدد: ١٢٩٧، المركز القومي للترجمة. ٢٠٠٩- ص٣٩

و"العقل الصريح" و"محض العقل" وهو في كل ذلك بين، كما فعل ديكارت من بعد – أن هناك حقائق تخفى على العقل وليس بوسعه أن يعرفها البتة، وأنه إذا حاول ذلك أخطأ تماماً، أما إذا بقي داخل حدوده فإنه يعطى نتائج حسنة يثق بها ويطمئن على صحتها[1]، كما أنه كان يقر استخدام الجدل والأدلة العقلية لأصناف من الناس، لا ينفع معهم الا هذا النوع من الأدلة.

١٠- تناقض ديكارت:

اتهم الغزالي بالتناقض، من قبل كثير من الكتاب، للتقليل من قيمة فلسفته، وقد اتهم ديكارت بنفس الشيء. فديكارت في كتابه (مقالة في المنهج) لم يخل من التعارض أو التناقض، إذ نجده يورد أقوالاً كثيرة مردداً معنى واحد ومؤكداً له، ثم يأتي بما ينقضه أو ما لا يتفق معه. فهو يقول مثلاً: "لأن الله منح كلاً منا نوراً للتفريق بين الحقيقة والخرافة، فإنني لم أجد أنه يجب عليَ الاعتقاد بوجهة نظر الآخرين ما لم أعمل عقلي في اختيار ذلك". ويقول: "لقد وجدت أنه من الضروري أحياناً أن نقبل أفكاراً غير مؤكدة. ولكن لأنني أبحث عن الحقيقة ووجدت من الضروري أن أفعل العكس، أي أن أرفض أي شيء لديَ فيه أدنى شك وأعتبره خطأ مطلقاً"، بينما يقول هذه الأقوال المتلاحقة نجده يقول: "حتى أصل إلى ما أثق أنه الحقيقة فقد وضعت قواعد ألتزم بها، أولها أن أطيع وأتبع التقاليد السائدة في بلدي، وأن ألتزم بالديانة التي نشأت عليها في طفولتي" ويقول: "الحقائق التي يتحدث عنها الدين فوق ما يقبله "العقل". ويعلق د. راشد المبارك على هذا التناقض بقوله: وهذا مثل فريد في الجمع بين ادعاء التفرد والإذعان، ودعوى التمرد وممارسة الخضوع . "ولست أدري بأي حجة من حُجج العقل وضع هذه الهواجس التي خطرت له في مركز دائرة اليقين الذي لا ترقى إليه نتائج الاشتقاق الرياضي؟!"[2].

ومن خلال العرض السابق يتضح لنا أن هناك اتفاقاً في الرأي لدى كل من

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٦٦

(٢) شموخ الفلسفة وتهافت الفلاسفة. د. راشد المبارك- ط١- ٢٠١ – القاهرة- روافد للنشر والتوزيع- ص٩٩

الغزالي وديكارت، حيث حاولا التحرر من كل الأحكام السابقة ومن الخيالات والأوهام، والوصول إلى معرفة يقينية. وكوسيلة لهذه المعرفة توصل كل منهما إلى منهج فلسفي هو الشك المنهجي والتحليل الفلسفي. وقد رأينا أن الشك الفلسفي لديهما قد أعلن عن نفسه بوضوح في وقت مبكر من فترة الشباب. كما رأينا أنه قد دفعهما إلى السعي إلى استقلال عقلي، وأن ميلهما هذا قد ازداد نتيجة للحالة العقلية السيئة لعصريهما بما تشتمل عليه من آراء متضاربة وتعاليم متناقضة، مما أدى إلى تقوية الشك لديهما في حقيقة المناهج الموروثة. ولهذا اتجها إلى مهمة البحث عن المعرفة الحقة، وبدءا عملية التفرقة بين الحق والباطل والصواب والخطأ في هذه الاتجاهات والمذاهب القائمة. وبهذا توفر لديهما المنطلق الحقيقي للتفلسف: وهو الاعتراف بوجود حقيقة واحدة مطلقة، والبدء بطريقة جادة في البحث عنها[1].

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٨١.

المبحث الرابع

بين الغزالي وكانط

ولد عمانوئيل كانط في بروسيا الشرقية وتلقى تعليمه بالمدرسة الثانوية في مدينة كنجسبرج، ثم بجامعاتها التي أصبح محاضراً فيها ثم أستاذا ثم مديراً لها، وكانت حياته العقلية هي كل حياته، فلقد استمر يُدرِّس الفلسفة ٤٢ سنة، وعاش ٨٠ سنة قضاها كلها في مدينة واحدة لم يبرحها، وكانت حياته منظمة، وكان أول فيلسوف يقضى حياته مدرساً للفلسفة[١]. وقد كتب كانط عدة مؤلفات، من أشهرها: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي، نقد الحكم، الدين في حدود العقل، ميتافيزيقيا الأخلاق، حيث وضع كانط قضاياه الفلسفية في إطار مسائل هندسية حاول إثباتها بالبرهان وكأنها مقدمات وتمهيد للعمل الذي قام به، مما جعل معظم نقاد الفلسفة يضعونه في مقدمة فلاسفة العصر الحديث. فـ شوبنهاور يقول: إن المرء يظل طفلاً حتى يفهم كانط[٢]، ويقول وول ديورانت إن فلسفة كل من شوبنهاور ونيشته ليست سوى تطور سطحي لذلك التيار القوي الذي أحدثه كانط. ويرى كثير ممن كتبوا عنه أنه فيلسوف المعتقد البروتستنتي بلا منازع، لأنه جمع بين الإيمان والمعاصرة، ويرى آخرون أنه هادم لذلك المعتقد، على أن ذلك التوجه الذي يصل إلى ما يشبه الإجماع في شأن جهده ومكانته يضاهيه ويوازيه إجماع آخر على غموض أسلوبه وتعقيده وتناقضه[٣].

وقد شهد عصر كانط وجود تيارات متعارضه من تجريبيين وعقليين، حيث شغلته أفكارهم المتصادمة، ولعلها هي السبب فيما ثار في ذهنه من تساؤل عن أمرين:

---

(١) الحفني.عبد المنعم (ب.ت): موسوعة الفلسفة والفلاسفة . مكتبة مدبولي.. ص٣٧٢.

(٢) كانت أو الفلسفة النقدية د. زكريا ابراهيم – مكتبة مصر ط٢ ١٩٧٢- ص ١٥

(٣) شموخ الفلسفة وتهافت الفلاسفة. د. راشد المبارك- ط١- ٢٠١ – القاهرة- روافد للنشر والتوزيع- ص١٤٦-١٤٧

الأول هو بأي وسيلة وصل كلا الفريقين إلى حكمه؟ وما أهلية هذه الوسيلة للوصول إلى هذه الأحكام؟! وحيث إن وسيلة كل منهما هي العقل فقد أراد أن يختبر أهلية هذه الوسيلة لإصدار هذه الأحكام. أما الأمر الثاني فهو: هل يمكن للإيمان أن يكون علماً؟ أي هل يمكن الوصول إلى الإيمان بنفس الطرق التي يسلكها العلم لإثبات مقولاته وقضاياه. هذان السؤلان ألحا على كانط، وكانا موضوع عمله الفكري بأجزائه النظري والعملي.

أولاً: أثر الغزالي على كانط والتشابه بينهما:

يذهب العديد من الباحثين إلى أن كانط قد أفاد من الفلاسفة المحدثين قبله، وفلاسفة العصر الوسيط ومنهم فلاسفتنا مباشرة، وغير مباشرة من خلال موسى بن ميمون في دلالة الحائرين، أو مجموعة الأكويني بوساطة سبينوزا وليبنتز، أو من خلال قراءتها مباشرة من اللاتينية. وقد أفادنا كانط بنص يوحي لنا من خلاله اطلاعه على تراث الإسلام وإعجابه به كما دونه في كتابه (الدين في حدود العقل) ومنها قوله: "يتميز الإسلام بالشجاعة، والافتخار في أنه لا يلجأ إلى العاجز في نشر دعوته، بل بأساليب تستثير إعجاب الغير، وفي أنه مستند إلى زهد متسم بالجرأة والبسالة. وتعزى هذه الظاهرة إلى مؤسس هذا الدين ودعوته إلى الإيمان باله واحد، يعلو على ما سواه في الكون والطبيعة. وإن روح الإسلام لا تتجسد في انقياد أعمى مجرد من الإرادة وحرية الاختيار، بل بموالاة كاملة، وصادقة لله المنزه عن الصفات البشرية، والذي هو فوق ذلك قدرة تتسم بطراز سامٍ ورفيعٍ من اللطف والطيبة". ومثل هذا النص يدعم تلك الطروحات التي تعتقد اطلاع كانط على مؤلفات بعض الفلاسفة المسلمين بصورة عامة، وبعض مؤلفات الغزالي بصفة خاصة، مثلما فعل ماجد فخري، وجميل صليبا وياسين عريبي، وغيرهم(١).

ويذهب أوبرمان، وهو أحد الباحثين النمساويين الذين توفروا علي دراسة فكر أبي حامد الغزالي، إلي القول بأن الغزالي يعد كانط الفلسفة الإسلامية، وذلك في دراسته المستفيضة عن الغزالي التي نشرت عام١٩٢١ تحت عنوان الذاتية الفلسفية

---

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د.عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٥٧

والدينية للغزالي. ويقصد أوبرمان بذلك أنه إذا كان الفيلسوف الألماني الشهير كانط هو مؤسس التيار النقدي في الفلسفة الأوروبية في العصر الحديث، فإن الغزالي هو مؤسس التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية[1]. أما ول ديورانت فيقول: أن الغزالي استعان بجميع فنون العقل الفلسفي الذي لا يقل دقة عن جدل كانط ليثبت أن العقل يؤدي بالإنسان إلى التشكك في كل شيء، وإلى الإفلاس الذهني، والانحطاط الخلقي، والتدهور الاجتماعي. ومن أقواله أن الفلسفة، والمنطق، والعلوم لا تستطيع قط أن تثبت وجود الله، أو خلود الروح، بل إن الإلهام المباشر هو وحده الذي يؤكد لنا هاتين العقيدتين اللتين لا قيام بغيرهما لأي نظام أخلاقي، وهو النظام الذي لا قيام لأية حضارة إلا به. ولما توفي في عام ١١١١ كانت موجة الإلحاد قد ردت على أعقابها، واطمأنت جميع قلوب المؤمنين المتمسكين بالدين، بل إن رجال الدين المسيحيين أنفسهم قد أثلج صدورهم ما وجدوه في كتبه، بعد أن ترجمت إلى اللغات الأجنبية[2].

يقول محمد إقبال: "على أنه لا سبيل إلى إنكار ان الدعوة التي دعا لها الغزالي تكاد، تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها "كانط" في ألمانيا" في القرن الثامن عشر. ففي ألمانيا ظهر التفكير العقلي لأول عهده حليفاً للدين، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقل في الدين لا يمكن البرهنة عليه حسياً، فكان الطريق الوحيد إذن أن تمحى العقيدة الدينية من سجل المقدسات، وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق، وبذلك مكن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد. تلك كانت الحال عندما ظهر كانط وكشف في كتابه "العقل الخالص" عن قصور العقل الإنساني فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل، وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه. وأن التشكيك الفلسفي الذي اصطنعه الغزالي - على تطرفه بعض الشيء - قد انتهى إلى النتيجة نفسها في العالم الإسلامي، إذا قضى على ذلك المذهب العقلي الذي كان موضع الزهو على الرغم من ضحالته، وهو المذهب الذي سار في الاتجاه الذي اتجه إليه المذهب العقلي في

---

(١) التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية- بقلم: د. محمود حمدي زقزوق-نشرت بجريدة الأهرام عدد ٢٠٠٩/١/٢٨

(٢) ول ديورانت- ترجمة محمد بدران- قصة الحضارة- - عصر الإيمان- ص٣٦٤

ألمانيا قبل كانط. غير أن هناك فارقاً هاما بين الغزالي وكانط، فإن "كانط" تمشى مع مبادئه تمشياً لم يستطيع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة. أما الغزالي فعندما خاب رجاؤه في الفكر التحليلي ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية وألقى فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه، وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم، وعن الفلسفة الميتافيزيقية"[1]. يقول د. محمد ياسين عريبي: وقد جاء نقد كانط للميتافيزيقا مطابقاً لما ورد في كتاب التهافت للغزالي، دون أن يتقدم خطوة واحدة[2]

وإذا كان هذا موقف المؤيدين للقول بأثر الغزالي على كانط، وبوجود تشابه بينهم، فإن هناك من يرى أن التشابه بين الغزالي وكانط في نقد العقل وحدوده، هو تشابه ظاهري، نتيجة لكون بنية الفكر ونسقه والذى على منواله تطورت أفكار كل منهما كانت مختلفة"[3]، وبالتالي يرفض هؤلاء مثل تلك المقارنات والقول بالتشابه بين كانط والغزالي. وأيا كانت المواقف، فإننا نعتقد أن أفضل طريقة لتأكيد أو نفي التشابه بين فلسفة كانط والغزالي، هو إجراء مقارنه بين موقفهما من القضايا الفلسفية المختلفة التي تناولاها.

ثانياً: مقارنة بين الغزالي وكانط

١- الموقف من الميتافيزيقا والبرهنة العقلية على وجود الله بين الغزالي وكانط:

"كان مما أثر به الغزالي في الأكويني عدم قبوله حجج العقل لإثبات أزلية العالم أو إبطالها، وإن العقل لا قبل له بذلك، ولا سبيل إلى البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر، وإن أرسطو كما يرى الأكويني صرح في كتاب (الجدل) بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية التي لا يمكن البرهنة عليها، وأنه يجب العودة إلى نصوص الكتاب المقدس. وهذا ليس إلا ترديد لما قرره الغزالي في التهافت، من أن حجج الفلاسفة ليست برهانية صادقة، بل متناقضة متهافتة، ليخلص إلى انتزاع الموضوع من دائرة الفلسفة إلى دائرة الوحي. وإن الفلاسفة قد وقعوا بوهم حين

---

(١) التفسير الفلسفي للإسلام - ص ١٠ ، ١١.

(٢) مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الاسلامي المقارن- محمد ياسين عريبي ص١٠

(٣) نقد النقد بين الغزالي وكانط "مقدمة في تأسيس مقاربة جديدة"- د. عبد ربه يوسف بوبريق – كلية الآداب – جامعة عمر المختار، التوطئة.

حاولوا الاتفاق بالإلهيات مثلما اتفقوا في الرياضيات، وهم مختلفون في الإلهيات كل الاختلاف. هذا الرأي سوف يتكرر لدى كانط في نقده للميتافيزيقا لعدم وضوح مسائلها وكثرة أخطاء الفلاسفة في تقدير الموجودات المحضة أو العوالم الروحية، ويرى كانط أن الفرض القائل أن العالم حادث ونقيضه أزلي لا أدلة له، إذ ما يمكن أن يبدو مؤيداً بالحجج، لم يبلغ مرتبة اليقين"[١].

لهذا عمل كانط على الفصل بين الفلسفة والدين فصلاً مطلقاً، بحجة أن كل المحاولات التي تبذل من أجل استخدام العقل استخداما نظرياً في دائرة اللاهوت إن هي إلا محاولات عقيمة لا تجدي بطبيعتها شيئاً، ولا توصل في النهاية إلى نتيجة عقلية مقبولة. ونحن نعرف كيف حاول كانط في كتابه "نقد العقل الخالص" أن يبين لنا استحالة البرهنة على وجود الله أو البرهنة على عدم وجوده، لأن هذه القضية تخرج عن دائرة التجربة الممكنة، وبالتالي تتعدى حدود المعرفة البشرية بأسرها. حقاً لقد دعا كانط إلى فكرة الله في كتابه "نقد العقل العملي"، ولكنه لم يقحم بذلك الدين في نطاق الفلسفة، بل هو قد اقتصر على افتراض وجود الله، بوصفه مسلمة أخلاقية ضرورية تستلزمها طبيعة مذهبه الأخلاقي[٢].

٢- نقائض العقل:

يضع الغزالي في كتاب: الاقتصاد في الاعتقاد" أسس نظريته عن السببية، فيثبت مبدأها إثباتاً عقلياً: إن لكل حدث سبباً. وفي نفس الوقت، يرفض كلياً المعرفة الأولية لمبدأ التسابق ومبدأ التلاحق كقوانين لحتمية ثابتة. إنها نقيضة من نقائض الغزالي التي تشد الذاكرة لتردها إلى نقائض كانط في كتاب "نقد العقل المحض"، حيث قام كانط ببحث في علم الكون النظري. وبينما هو يتعمق في الموضوع إذ تعتريه قضية من قضايا الإلهيات: خلق العالم. وبالمناسبة، يتعرض إلى النقائض الأربعة. لقد سبق للغزالي، أن تساءل عن مسائل أربعة في: "تهافت الفلاسفة" تكاد تكون هي نفس النقائض الكانطية. فالمسألتان الأوليان تتعلقان بزمان خلق العالم ومكانه: مشكل أزلية العالم (بحثا في تناهي العالم أو لا تناهيه)، ومشكل أبديته (بحثا في خلود العالم أو لا

---

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د.عبدالله محمد علي الفلاحي ص٥٥-٥٦
(٢) مشكلة الفلسفة-الدكتور / زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص ١٤٣

خلوده). مشكلان يطابقان النقيضتين الكانطيتين، الأولى والثانية في "نقض العقل المحض". وقد سبق للغزالي أن عرضهما في "تهافت الفلاسفة" وأعطاهما تفسيرا في "ميزان العمل. وتساءل الغزالي أيضاً في تهافت الفلاسفة": أدعت ضرورة ما إلى صنع العالم؟. فإذا كان الجواب بنعم، لزم القول بحتمية القوانين. ويتطابق هذا المشكل الثالث مع النقيضة الثالثة عند كانط. وأخيراً، نجد أن المشكل الرابع ينصب في "تهافت الفلاسفة"، على براهين تثبت سبب خلق العالم. أنها النقيضة الرابعة في "نقد العقل المحض. وهكذا برهن كلاً منهما على عجز المنطق الصوري في مجال الميتافيزيقيا بالبرهنة على تكافؤ أدلة أزلية العالم وحدوثه، كما وضح الغزالي في المسألة الأولى من كتاب التهافت، وكانط في المتناقضة الأولى من كتاب نقد العقل المحض. وقد أصبح الجدل منهجا لتطوير مبحث الوجود بسبب هذا التكافؤ[١].

وإذا كان كانط قد هدف من الحديث عن نقائض العقل إلى بيان أن العقل يثبت الشيء ونقيضه في وقت واحد ومن جهة واحدة، وهذا دليل على عجزه وقصوره إذا اقتحم بعض الميادين التي لا ينبغي له أن يقحم نفسه فيها، فإن الغزالي أيضاً قد هدف إلى ذلك من قبل بعدة قرون، فمقاصد الفلاسفة مضافاً إليها تهافت الفلاسفة ينتج لنا نقداً رائعاً للعقل الخالص. والغزالي في هذين الكتابين، أثبت الشيء ونقيضه في وقت واحد ومن جهة واحدة، وهذا دليل على قصور العقل وعجزه كما فعل كانط. وهكذا فإن تهافت الفلاسفة للغزالي مساو تماماً لنقد العقل الخالص، بل ومساو بصورة عامة لما ذهب إليه كانط من حديث عن نقائض العقل، لأن نقائض العقل يمكن أن تترجم أيضاً بـ "تهافت العقل"[٢].

ولما كان التفلسف في حد ذاته هو (نقد) إزاء ما يصعب على عقل البشر فتح مغاليقه واستنكاه كنهه. لهذا فإنه مهما تباينت السبل واختلفت المؤثرات يظل النقد هو الخيط الجامع والمفتاح الرئيس لفهم اقتراب كل من الإمام الغزالي وكانط من مسائل العقل حيث أخضعه كليهما لتلك الاستقصاءات القاسية المدققة والساخرة في كثير من

---

(١) مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الاسلامي المقارن- محمد ياسين عريبي – ط ١- المكتبة العربية للأبحاث والنشر بيروت لبنان ص ٣٣

(٢) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤١٢

الأحيان لكسر جمود التقليد المعرفي والتعالي على مناهج المعرفة العقلية التقليدية[1]. فلم يكتف أبو حامد بالتأسف والتمني، بل هاجم خصومه في قعر فلسفتهم، بكامل العنف الذي امتاز به. والكانطية بدورها زعزعت كثيراً من المفاهيم، كما زعزعت مذاهب في قبلياتها وتصوراتها.

ومن هنا فإن ما يجمع بين فلسفتي الغزالي وكانط هو أنهما تعالتا فوق العقل وأحكامه تحقيقاً لنقد النقد، أي نقد العقل لنفسه. ويتم ذلك عندما ينتقل النقد من محض التفلسف إلى نقد قدرات العقل الذاتية وإمكاناته وحدوده ومعارفه، حيث التزم كلا من العزالى وكانط باستعمال الفلسفة كأداة نقد ضد الفلسفة نفسها، ولهذا تكلم كلاهما بلغة الفلسفة، ولكنها كانت الفلسفة الناقدة لذاتها وهو ما يتجسد في نقد الإمام الغزالي للفلاسفة خاصة في تهافت الفلاسفة، وإلجام العوام عن الخوض في علم الكلام والاقتصاد في الاعتقاد، ثم كانط ونقده للقطيعة العقلانية والتجريبية الشكية في نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي[2].

٣- التنوير والاستقلال:

يعد كانط قمة عصر التنوير بلا منازع، وهو ما تلخصه مقالته التي نشرها سنة ١٧٨٤م بعنوان (جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟) والتي جاء فيها: التنوير هجرة الإنسان عن اللارشد، واللارشد هو عجز الإنسان عن الافادة من عقله من غير معونة من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الإنسان ذاته، هذا إذا لم يكن سببه نقصاً في العقل وإنما نقصاً في التصميم والجرأة على استخدام العقل من غير معونة من الآخرين.. كن جريئاً في استخدام عقلك، هذا هو شعار التنوير. "فالأنوار هي خروج الإنسان من حالة الوصاية التي هو مسؤول عنها، وحالة الوصاية هي عدم القدرة على أن يكون الإنسان غير قادر على استعمال عقله دون توجيه من أحد، لتكن لك الشجاعة في استعمال عقلك.. ذلك هو شعار الأنوار[3].

(١) نقد النقد بين الغزالي وكانط "مقدمة في تأسيس مقاربة جديدة"- د. عبد ربه يوسف بوبريق – كلية الاداب – جامعة عمر المختار

(٢) نقد النقد بين الغزالي وكانط "مقدمة في تأسيس مقاربة جديدة"- د. عبد ربه يوسف بوبريق – كلية الاداب – جامعة عمر المختار

(٣) انظر: وهبة، مراد. التنويرية. في الموسوعة الفلسفية العربية. مج٢: ق١: ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

ونعتقد أن هذا الشعار الذى رفعه كانط واعتبر على أساسه فيلسوف التنوير، لا يختلف كثيراً عن دعوة الغزالي إلى الاستقلال واستخدام العقل بدون وصاية من أحد "لا خلاص إلا في الاستقلال". فقد واجه الغزالي "فوضى "مذهبية، وضعفاً في القدرة على الاستقلال في الحكم. كما واجه تبعية مذهبية وخصومة طائفية، وضياعاً لمبادئ الإسلام. وبين هذه وتلك، لم يشأ أن يكون واحداً من الأتباع، أو من الخصوم، بل. أراد أن يكون مستقلاً عن هذه الاتجاهات فيما يؤمن به. والغزالي بطريقة المستقل في التفكير وفي التقييم وفي الحكم، أراد أن يدفع عن الدين ضعف المذهبية، وتورط الطائفية في الأخطاء من أجل رجحان لمذهب، وسيادة لطائفة[1]. ولذا كان يرفع شعاره المحبب والقائل: خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طالع الشمس ما يغنيك عن زحل[2].

٤- قضية الزمان والمكان:

تناول الغزالي في التهافت مسألة الزمان والمكان ولم يجعل بينهما فرقا كالفلاسفة، إذ هما عنده عبارة عن العلاقات بين تصوراتنا، بينما الفلاسفة يرون أن للعالم نهاية وأن المكان محدود، ومن ناحية أخرى يقولون أن الزمان لا ابتداء ولا نهاية له. يقول الغزالي في تهافته "كما أن البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة، وهو امتداد للحركة، كما أن ذاك امتداد أقطار الجسم.... فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه، عن الإضافة إلى "قبل" "وبعد" وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه، عن الإضافة إلى فوق وتحت"[3]. ومن ذلك النص نلاحظ أن الغزالي لم يجعل بين الزمان والمكان فرقا كما يرى الفلاسفة، فالزمان والمكان عبارة عن العلاقات بين تصوراتنا أو هما العلاقة بين الأجسام. وهذا الرأي يجعل الغزالي قريباً من نظرية كانط؟ التي يقول فيها: إن الزمان والمكان ليسا من المعاني الكلية، بل هما عبارة عن صور سابقة للتجربة تستعين بها على إدراك العالم الخارجي.

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص٦

(٢) أرنست رينان: ابن رشد والرشيدية كيف ، ٢ ، ١٩ ، ص٦٢ (بالروسية) .

(٣) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر –ص١٠٠

٥- قضايا الإيمان:

ذهب كانط إلى أن وجود الله مستدلاً على ذلك بالضمير والرغبة الباطنة والدليل الاخلاقي، ورفض أن يكون العقل هو الدليل لأنه محدود لا يدرك إلا المسائل الجزئية والحقائق الجزئية، أما الحقيقة الكلية فهي فوق مستوى مداركه"[١]. وقد عبر عن ذلك بقوله في مقدمة نقد العقل المحض: "للعقل البشري في نوع معارفه هذا القدر الخاص أن يكون مرهقاً بأسئلة لا يمكنه ردها لأنها مفروضة عليه بطبيعته نفسها، ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عليها لأنها تتخطى كليا قدرته"؟[٢]. لهذا يقول كانط: "أنه من الضروري أن يتعمق الإنسان في وجود الله ولكنه ليس من الضروري البرهنة على وجود الله [٣]. والغزالي انطلق من الدين من أجل تبرير التجربة الدينية عقلاً، وجاء نقده انطلاقاً بما يسلم به من حقائق الدين وبديهياته وعلومه وتعاليمه، بينما جاء نقد كانط الذى انطلق من العقل من أجل تبرير التجربة العقلية ديناً[٤]

وهكذا سبق الغزالي كانط في تقرير أن القضايا الإيمانية ليست مما يمكن للعقل الحكم فيها، وصاغ النتائج التي توصل إليها في بناء متماسك وبعيد عن العسر والتعقيد وقدم كل ذلك في كتابه (المنقذ من الضلال) الذي جاء ثمرة لتجربة عاشها، حيث استعرض وسائل المعرفة الحسية والتجريبية والبرهانية الرياضية مبيناً أنه ليس بينها وسيلة واحدة يمكن الركون إليها ركوناً يُطمئن إليه في الوصول إلى الإيمان، وأن الإيمان نور يقذفه الله في القلب لا يمكن الظفر به إلا بهداية الله..... وقد بذل كانط جهداً كبيراً لإسقاط أدلة المثبتين، لأنه أراد أن ينقذ الإيمان من جناية اللاهوتيين عليه في دفاعهم عنه بأدلة واهية[٥]، ولهذا قرر كانط في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص" أنه لا يعمد إلى القضاء على المعرفة الميتافيزيقية التوكيدية إلا لكي

---

(١) انظر ص ٦٤٤ وما بعده في كتاب كانت "نقد العقل المجرد- ترجمة احمد الشيباني- دار اليقظة العربية بيروت

(٢) التفلسف: أهو فن طرح المشكل أم قدرة على ابتكار حل له؟- زهير الخويلدي- موقع الفلسفة- http://www.alfalsafa.com/attafalsouf.html

(٣) كانط. نقد العقل المجرد. ترجمة احمد الشيباني. دار اليقظة العربي. بيروت، ص ٦٥٢، ص ٦٨٠

(٤) نقد النقد بين الغزالي وكانط "مقدمة في تأسيس مقاربة جديدة"- د. عبد ربه يوسف بوبريق – كلية الاداب – جامعة عمر المختار

(٥) شموخ الفلسفة وتهافت الفلاسفة. د. راشد المبارك- ط١- ٢٠٠١ – القاهرة- روافد للنشر والتوزيع- ص١٦٣-١٦٤

يخلى السبيل أمام الإيمان. فلم تكن الاعتبارات الدينية غائبة عن ذهن كانط حينما وضع دعائم مذهبه النقدي، بل هو قد أراد منذ البداية أن يلتمس للإيمان أسساً قوية يستطيع عن طريقها أن يوفق بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية الأخلاقية، ولا شك أن التربية الدينية التي تلقاها كانت منذ صباه هي التي أملت عليه احترام القانون الأخلاقي، والدعوة إلى ضرب من الإيمان العقلي، دون التقيد بأي طقوس أو فرائض دينية[1].

٦- تدين كانط:

كان كانط رجل يسكن قلبه ويعمره المعتقد الكنسي البروتستانتي، يراه أثمن موروث يجب أن يعليه ويحافظ عليه، وكان يرى أن وجود الكتاب المقدس ككتاب شعبي هو أعظم منفعة عرفها الجنس البشري على الاطلاق. وكل محاولة للتقليل من أهميته هي جريمة بحق البشرية، ورث ذلك منذ طفولته من والدته التي عُرِفَت بتدينها الشديد، ونشأ في جو مسيحي مشبع بروح النزعة التقوية[2]. وقد عاش الرجل في عصر يمثل بحراً تتزاحم فيه كثير من الأمواج المتخالفة والمتعاكسة. بين من يتمسك لا بحقائق الدين وجوهره بل بالخرافات التي ألحقت به ونُسبت إليه، ويرى أن الإصغاء إلى صوت العقل وتساؤلاته واستشكالاته نوع من الضلال، لذلك يدعو إلى وجوب الاستسلام لإملاء الكنيسة بما تمليه على الشعب وما تقرره من أنه كلمة الله وإرادته. وبين من أدهشته إنجازات العلم الطبيعي وكشوفه وقد هدمت قواعد ثابتة من المعتقد الكنسي، فأسقطت قواعد أساسية من ذلك المعتقد وأضعفت البقية الباقية منه، وخلخلت اليقين في كثير من قضاياه. وكانط بما له من موروث ديني نشأ عليه والتزم به، وما أوتي من عنفوان فكر ونفاذ بصر رأى أن عليه القيام بأمر يتكون من جزأين، **الأول**: هدم ما أقام عليه من قبله من اللاهوتيين برهانهم لإثبات المعتقد الديني وتأصيله، وذلك لتهافته وتضعضعه في نظره. **الثاني**: أن يضع براهين جديدة على صحة المعتقد يسلك لإثباتها مسلك العلم الطبيعي لإثبات قضاياه. وفي سبيل ذلك رأى من الضروري أن يهدم ويزيل البناء القديم، لأنه قام على قواعد متداعية أغرت

(١) مشكلة الفلسفة-الدكتور / زكريا إبراهيم- مكتبة – مصر- ص ١٤٣
(٢) كانت أو الفلسفة النقدية د. زكريا ابراهيم – مكتبة مصر ط٢ ١٩٧٢- ص ٣٧

المنافين للتدين على السخرية منه ومهاجمته، وأن يضع مكانه بناءً يقوم على أسس علمية تكون أقوى تماسكاً وأصلب مادة[١]. والغزالي كما نعلم كان الدفاع عن الدين أهم القضايا التي أعطاها أولوية. فغاية الغزالي كانت نحو تدين الفلسفة ليجعلها تابعة للدين، لا متبوعاً بها، بينما كانط كان يرمى إلى الوصول إلى دين فلسفي، أي توظيف الدين لخدمة العقل[٢].

٧- تناقض كانط:

بالرغم من أن الباحثة سوزان نيومان أعدت دراستها لنيل درجة الدكتوراه عن كانط، ومع أنها من المعجبين بالرجل فإن ذلك لم يمنعها من الاعتراف بأنه "مسئول عن سوء فهم النقاد له، ليس لأسلوبه سيئ السمعة فحسب، بل للتناقض وعدم الوضوح الذي عُرف به. وذلك شيء ينمُ على أنه أساء تقدير مهمته، إنك تجد العبارات التي تزري بالعقل إلى جانب العبارات المطرية له، وهذا التناقض والغموض أمر يكاد يكون السمة البارزة من سماته، والذي ظل ملازماً له في أغلب خطواته إن لم يكن في جميعها، مما يحمل قارئه على الشعور أنه إمام إنسان يحمل أفكاراً متباينة تجعله كلما أراد أن يضيف إلى بنائه لبنة، هدَ من هذا البناء لبنات، وقد أشارت إلى ذلك ديانا مورجان في دراسة لعلها أحدث ما صدر عنه[٣]. وكما نعلم فقد اتهم الغزالي بالتناقض والغموض لنفس الأسباب التي اتهم بها كانط وهذا يؤكد التشابه الكبير بينهم.

٨- الانتقادية:

إذا كان كانط هو من أسس الاستشراف والتعالي المعرفي في الفكر الغربي الحديث بتحقيق الحياد النقدي ما بين العقلانية القطعية والأمبريقية الشكية في الغرب،

---

(١) شموخ الفلسفة وتهافت الفلاسفة. د. راشد المبارك- ط١- ٢٠١ – القاهرة- روافد للنشر والتوزيع- ص١٥٩، ١٦٠

(٢) نقد النقد بين الغزالي وكانط "مقدمة في تأسيس مقاربة جديدة"- د. عبد ربه يوسف بوبريق – كلية الاداب – جامعة عمر المختار

(٣) شموخ الفلسفة وتهافت الفلاسفة. د. راشد المبارك- ط١- ٢٠١ – القاهرة- روافد للنشر والتوزيع- ص١٤٨

فإن الغزالي لم يكن يقل عنه في مطاردة العقل لكسر شوكته القطعية والأمبريقية في الفكر الإسلامي، وهو النبش في العقل الذي أثمر ذلك الفصل ما بين العلة والمعلول، فأعمال الغزالي وفي مقدمتها (تهافت الفلاسفة) لم تكن نقداً للفلاسفة بقدر ما كانت نقداً لفلسفة العقل، أنه "نقد العقل الخالص" ولكن كتب بلغة ذلك العصر وتناول مشكلاته المميزة [1]. لقد كان اتجاه الغزالي اتجاه تأملي نقدي ينكب على ضد الأطروحات أكثر منه على الأطروحات. أنه شبيه إلى حد ما، بالنقد الكانطي الذي هو موقف ومنهج، أي انتقاد. لقد رمت تجربة الغزال إلى أن تكون تجربة رائدة، حيث آمن باستحالة القدرة البشرية على بناء خطاب منسجم يفي بحاجات الناس التعبيرية. فما أن يؤلف خطاب حتى تتجلى عيوبه، كما تتجلى إمكانات المراوغة التي يحتويها الخطاب، فهو قابل للكذب والالتباس، وقابل لخلق البلبلة وزرع بذرات الانشقاق والحروب.

لقد كان الغزالي حيراناً وقلقاً، فصمد أمام المواجهات. ولما بلغت الحيرة والقلق أوجهما، انعزل الغزالي تحت وطأة الأسئلة وعبثها. أسئلة بلا أجوبة، فاعترف بعجزه. ودخل في خلوة طويلة، ثم عاد للصراع، سائلاً، مكثراً من الأسئلة عما تم تهديمه بعد أن عجز عن بناء ما يجب بناؤه، فجاءت أنشطته هادفة وأعطت إحساساً عميقاً بغموض المصير البشري وبقدرة الإنسان على الثبوت في التحدي وعلى القيام بمهمة خلافة الله على الأرض. عبث الصراع والفكر، كما هو عبث البناء والتهديم. لقد فرض الإنسان نفسه في الكون كقوة مريدة ومسؤولة وسائلة. لهذا فقد كان الغزالي معلم وكان كانط معلم، لا بما أتيا به من حلول وبما أزاحا من أقنعة عن المشاكل، بل لكونهما وضعا أسئلة متصلة بوسطهما وعصرهما، تهم في نفس الوقت، مجموع الأمة الإسلامية، من جهة، وأوروبا المسيحية من جهة أخرى. ومن هنا قيمة الأسئلة وقيمة النقد، وقيمة الرجلين.

---

(١) نقد النقد بين الغزالي وكانط "مقدمة في تأسيس مقاربة جديدة"- د. عبد ربه يوسف بوبريق – كلية الاداب – جامعة عمر المختار

٩- موقفهما من العلوم:

جاء موقف كلاً من الغزالي وكانط مشابهاً للآخر مع اختلاف المصطلحات والخلفيات الدينية والزمنية، فيما يتعلق بالعلوم المتعددة من رياضية وطبيعية ولاهوتية. فإن ما لا يتعارض عند الغزالي مع أصل من أصول الدين، كالمنطق والرياضيات (المنطق المتسامي بلغة كانط) هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاهدتها ولا يتعلقان بالدين نفياً أو إثباتاً، وبعض الطبيعيات (التحليل المتسامي عند كانط) إذا كانت بحثاً في عالم السماوات وكواكبها وما تحته من الأجسام، كذلك الطب كالبحث عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسية فليس في شرط الدين إنكار هذا العلم إلا إذا تعارض مع ما جاء في الدين من مقدرة الله.

إذا كان الفيلسوف الألماني قد تحدث عن مقولات الذهن الأولية أو الشروط الترنسندتاليه وغيرها مما لا يشتق من التجربة، لكنها تطبق على التجربة. أقول أن الغزالي قد ذهب إلى ذلك من قبل أيضاً، بل أكثر من هذا نجد أن عظمة الغزالي، وقبله فلاسفة الإسلام، قد تجلت في تمييزهم بين الشيء في ذاته وبين الأشياء كما تبدو لنا. فالعقل بقواه وملكاته وشروطه يتعامل مع الأشياء كما تبدو له، أما الشيء في حد ذاته (النومينا) فلا يستطيع العقل أن يدركه أو يعلم عنه شيئاً[(١)]. وهكذا فإن الشروط التي نصبها النص الغزالي والواجب توافرها ليكون العلم الطبيعي صالحاً تقابل تلك (المقولات) من حيث الكم والكيف والعلاقة والجهة التي جعل منها كانط صوراً بديهية عقلية في التحليل المتعالي، مع الفارق ان كانط جعل من البداهة ومقدرة العقل على ممارسة نشاطه التركيبي الأولى السابق للتجربة عليها مرجعيته، بينما مرجعية الغزالي هنا لن تكن منطقية بل مرجعية دينية يحكمها منطق الدين والقدرة الإلهية، ولكن المنهج يظل واحد[(٢)].

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤١٢

(٢) نقد النقد بين الغزالي وكانط "مقدمة في تأسيس مقاربة جديدة"- د. عبد ربه يوسف بوبريق – كلية الاداب – جامعة عمر المختار

المبحث الخامس
بين الغزالي وبعض الفلاسفة الغربيين

أولاً: السببية بين الغزالي وهيوم

يرى الفلاسفة أن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم ضروري لا يتخلف. والغزالي يرى أنه اقتران لا عقلي، وهذه النظرية أخذ بها فيما بعد مالبرانش وهيوم وبعض الوضعيين(١). وهنا يبدو رأى الغزالي في علية الأشياء في الكون قريباً من رأى هيوم، وإن كانت الدوافع ليست واحدة، وذلك لأن الغزالي ينكر علية الأشياء من أجل أن تكون هناك علة واحدة في الكون هي الله سبحانه، بينما ينكر هيوم الضرورة العقلية في فكرة العلية من أجل أن يصبح العالم عالماً للظواهر لا للأشياء في ذاتها، والعلية عند هيوم هي مجرد "علاقة" بين ظاهرتين أحداهما سابقة والثانية لاحقة، بينما يؤمن الغزالي بوجود علة واحدة فاعلة في الكون هي الله تعالى"(٢). يقول الغزالي: "أن الله يجوز أن يخلق ما يسمى علة بدون أن يخلق ما يسمى "معلوماً"(٣). أما هيوم فيرى أن "كل الحوادث تبدو منفصلة بعضها عن بعض، إنها في الواقع يتلو بعضها بعضاً، دون أن نشاهد أي ارتباط بينها، نحن نرى اقترانها، لكن لا نشاهد أبداً ارتباطها". "فالتجربة ترينا فقط أن واقعة ما ينتج عنها أخرى دون أن يبين لنا ارتباطا ضرورياً بينهما"(٤).

وهذا الموقف النقدي السلبي الذي وقفه الغزالي من السببية ورفضه قبول العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول، أقر كثير من الباحثين بأثره على هيوم. فلقد

---

(١) تهافت الفلاسفة، ص٢٢٠-٢٢٢.

(٢) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص١٥٠

(٣) تهافت الفلاسفة للغزالي صفحة ٢٧٨.

(٤) الدكتور محمد يوسف موسى- "بين الدين والفلسفة ص ١٩٤. نقلا عن تاريخ الفلسفة الحديثة بالفرنسية لهوفدنج.

أشار (بيرج) بوضوح إلى أن مفهوم السببية عند الغزالي وتفسيره ردده هيوم في العصر الحديث[1]. ويقول ديورانت: وأنزل الغزالي العقل – قبل أن ينزله هيوم بسبعة قرون – إلى مبدأ العلية، وأنزل مبدأ العلية نفسه إلى مجرد التتابع إذا قال إن كل ما ندركه هو أن "ب تتبع أ" على الدوام ولا ندرك أن "أ هي علة ب"[2]. بل إن (أرنست رينان) المعروف بتعصبه وإنكاره إبداع الفلسفة الإسلامية، رأى أن هيوم لم يقل شيئاً بخصوص الرابطة السببية أكثر مما قاله الغزالي، رغم نقد (ع، هـ، لويس) لرينان على هذه المبالغة، دون أن نرى ما الفكرة المبالغ بها من وجهة نظر الناقد عند رينان، اللهم إلا إذا أخذنا برأي الدكتور فؤاد زكريا الذي يرى باختلاف الأسباب والغايات، واختلاف التفكير عند كليهما، أو إذا أخذنا برأي الدكتور زكي نجيب محمود، الذي أرجع الاختلاف إلى الموقف من الميتافيزيقي بداية، وعن طريق العقل نفسه، وإن هيوم رأى بالميتافيزيقا خرافة لا سبيل إليها[3]. أما الدكتور عبد الرحمن بدوى فلم يرى أي تشابه بين الغزالي وهيوم لأن الغزالي ينكر العلية بين الأشياء لأنه يجعل الفاعل الوحيد هو الله، بينما هيوم ينكر العلية لأن التجربة – وهي وحدها مصدر المعرفة عنده – لا تكشف لنا عن قوة فاعلة أو عن ارتباط ضروري بين شيء وشيء آخر، بل ترينا مجرد اقتران في الحدوث، كما أن هيوم رفض اللجوء إلى أي مبدأ عال على الكون، ويكتفي بالقول بأنه لا يعرف من هو الفاعل للأحداث[4].

وبالرغم من هذا التشابه بين هيوم والغزالي فيما يتعلق بالسببية، لم يتهم أحد هيوم بمثل ما اتهم به الغزالي، بل إن الفيلسوف كانط قال عن نقد هيوم لمبدأ السببية أنه كان السبب في إيقاظه من سباته الاعتقادي، ولهذا يرى البعض إن رأي الغزالي في السببية هو رأي يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفي بوصف الظواهر ولا يدعي استقصاء عللها... وليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم البعض. ولعل أهم مشكلة أثارتها الفلسفة الإسلامية، التي أدت دوراً رئيساً في تطور الفكر الأوروبي الحديث، هي مسألة السببية، وإثبات أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست ضرورية، ورغم محاولة كانط الجادة لحل هذا الأشكال، فإنه لم يأتي بالحل النهائي، ومن

---

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٥٤
(٢) ول ديورانت- ترجمة محمد بدران- قصة الحضارة- - عصر الإيمان- ص٣٦٤
(٣) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٥٥
(٤) أوهام حول الغزالي- عبد الرحمن بدوي – كلية الاداب الكويت ص٦-٨

الخطأ التاريخي أن ينسب نقد العلية لديفيد هيوم. ونقد العلية هو الذى يضع حجر الأساس لتأسيس المنهج التجريبي واكتشاف القوانين الطبيعية التي تطورت في العصر الحديث[1].

ثانياً: الغزالي ومالبرانش

كان مالبرانش تلميذاً مخلصاً للأشاعرة والغزالي في كثير من طروحاتهم وخصوصاً منها ما يتعلق بأفعال الإنسان، ومصادر الخير والشر، والعلية، وأن الله هو المعقول الأوحد، وأن المعرفة راجعة إلى رؤية الله، والله محل الأفكار جميعاً وهو معلوم بذاته، والله هو نور جميع مشاهداتنا، وبصفة خاصة رأى على غرار باسكال والأشاعرة أن الوحي المنزل وحده يعطينا حل المشكلة، لأنه يطلعنا على وجود الخطيئة الأصلية. وقد تلمس بالوحي وحده ما ينير عقله، ذلك لأن الله لا يريد إلا ما هو معقول أو متصور في العقل، وإن الله لا يمكن أن يشاء إلا ما يمكن أن يتصور في العقل وهذه مقولة تذكرنا بنظيرها عند الغزالي فيما يتعلق بالممكنات والمستحيلات[2]. ويرى د. عبد الرحمن بدوى أن مالبرانش كان الأقرب إلى رأي الغزالي في العلية حيث أنكر العلل الطبيعية، وقرر أن الله وحده هو العلة الفاعلية الحقيقية والقادرة على الخلق. ولا خالق إلا الله. وما العلل الطبيعية إلا علل افتراضية أي هي مجرد فرض لفعل الله. والله لا يحتاج إلى أداة يعقل بها، مثل الملائكة عند الغزالي، إذ يكفيه أن يشاء شيئاً ليكون هذا الشيء. بيد أن التشابه بين موقف الغزالي وبين موقف مالبرانش لا يتجاوز هذا القدر، لأن مالبرانش لا يدع المشيئة الإلهية مطلقة، بل يقر بأن الله وضع قوانين عامة هي التي بمقتضاها تحدث الحوادث، بينما أنكر الغزالي كل قانونية في أحداث الطبيعة ورد كل شيء إلى المشيئة الإلهية المطلقة التي تفعل ما تشاء كما تشاء دون اعتبار لأي قانون. إن اله مالبرانش إله يحب النظام، ويتصرف وفقاً لقوانين كلية بسيطة، وقرارات ثابتة"[3].

---

(١) مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الاسلامي المقارن- محمد ياسين عريبي – ط ١- المكتبة العربية للأبحاث والنشر بيروت لبنان ص ٤٠

(٢) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د.عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٣٧

(٣) أوهام حول الغزالي- عبد الرحمن بدوي – كلية الاداب الكويت ص٩

ثالثاً: الغزالي وباسكال:

أثر الغزالي في فكر العالم الفرنسي المشهور (بسكال) صاحب الحجة المشهورة في اثبات وجود الآخرة والتي تسمى (رهان بسكال)، حيث حاول إقناع المنكرين للآخرة بالإيمان بوجودها، وهذه الحجة ذكرها الغزالي في معظم كتبه. ففي دراسة خاصة عقدت بين الغزالي وباسكال أجرها (روبرت بلانشيه) ركزت على تلك القضية المعروفة (بالرهان) وهي حجة باسكال الشهيرة التي يستخدمها لإثبات وجود الآخرة وحث غير المؤمنين بها على الإيمان بها في قوله: "إذا كسبتم كسبتم كل شيء، وإذا خسرتم لم تخسروا شيئاً". تلك الحجة ذكرها الغزالي في الإحياء، وإتحاف السعادة وميزان العمل والأربعين، ونسبها في الميزان إلى الإمام على حين قال: "قال علي كرم الله وجهه لمن كان يشاغبه ويماريه في أمر الآخرة، إن كان الأمر على ما زعمت تخلصنا جميعاً، وإن كان الأمر كما قلت هلكتَ ونجوتُ"[1]. هذه العبارة رددها أبوالعلاء المعري شعراً، وهي عينها التي رددها باسكال، والأمر يحتاج إلى تفسير طبيعة هذا الاتفاق، فهي إما جاءت من مؤلفات الغزالي التي اطلع عليها باسكال، أو من طريق ريموند مارتن في كتابه (خنجر الإيمان) الذي أفاد منه باسكال وهو يكتب دفاعه عن الدين. ويقارن بلاثيوس بين النصين الواردين على التتالي في كتاب المنقذ من الضلال، وكتاب الفكر لباسكال، مشيراً إلى التماثل والتشابه في النصين وهما المتعلقان بنقيض المعرفة الحسية من خلال الأحلام، وإن حياتنا حلم من أحلام اليقظة نصحو منه عند الموت[2].

رابعاً: الوضعية الحديثة:

تشابه الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة في جانبين من جوانبهم وإن يكن خالفهم في الثالث: أما الجانب الأول من جوانب التشابه فهو الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية، واعتبارها يقينية. والجانب الثاني من جوانب التشابه هو اعتبار

---

(١) الغزالي، ميزان العمل ج١ ص ١٨٩

(٢) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة)- د. عبد الله محمد علي الفلاحي- ص٥٦-٥٧

المعرفة التجريبية ترجيحية لا تبلغ مرتبة اليقين[1]. وقد اختلف أصحاب الوضعية الحديثة مع الغزالي في مسألة واحدة وهي أنه يقول بالمعرفة الغيبية "الميتافيزقيا" كأساس من أسس المعرفة ويرد الغزالي المعرفة الغيبية إلى الوحي وخبر النبي المعصوم. أما أصحاب الوضعية الحديثة فإنهم ينكرون الميتافيزقيا (المعرفة الغيبية) إنكاراً تاماً[2].

خامساً: الغزالي وأثره على الاخلاق المسيحية:

ظل الدين مسألة جوهرية موجهة لتفكير الفلاسفة المحدثين، ابتداء من بيكون وديكارت وهوبز، ومروراً ببسكال وسبينوزا ومالبرانش ولينتس ولوك وبايل وفونتنيل وانتهاء ببركلي وهيوم وفولتير وكانط. ويكشف الاستقراء المتأني لنصوص هؤلاء الفلاسفة عن كون اهتمام الفلسفة الحديثة بالدين لا يقل عن اهتمام فلسفة العصور الوسطى، وإن كان هذا الاهتمام من طبيعة مختلفة، ويحكمه طرق ورؤى فلسفية جديدة، ربما تنتهي أحياناً إلى الإيمان، وربما تجنح في أحيان أخرى إلى التجديف المناهض للدين، ومع ذلك تبقى دائماً – حتى في الإلحاد المجاهد ضد الدين – شيء ما ديني[3]. وقد كان لمؤلفات الغزالي الدينية وبالذات كتابه إحياء علوم الدين، أثر كبير على الفكر الديني المسيحي، حيث لاحظنا أثره على فكر توما الأكويني وباسكال وباركلي وغيرهم، اللذين وجدوا في أفكار الغزالي دعم لمعتقدهم الديني ضد موجة الالحاد التي شهدها الغرب، ونجد أكبر هذا الأثر لدى اتباع حركة الإصلاح الديني، اللذين لابد أنهم اطلعوا على كتابات الغزالي، واستفادوا منها في دعم معتقداتهم الدينية.

وربما ونتيجة لتأثر كثير من الفلاسفة المسيحيون في أوروبا بفلسفة الغزالي الأخلاقية، فقد أساء فنسنك فهم الأخلاق عند الغزالي فزعم أن موقفه من الأخلاق ذو طابع مسيحي، فيقرر أن لدى الغزالي سمات تنبئ عن تشابه لافت للنظر مع موقف يسوع المسيح. وذلك فيما يتعلق بموقف الغزالي من الشرعية الشكلية، وسمو

(١) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص ٤٤- ٤٥
(٢) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر – ص٨٨
(٣) كتاب للدكتور محمد عمان الخشت سنة النشر ١٩٩٧-ص٧

الأخلاق التي يقول بها، إلى إيثار مطلق. وينتهي فنسنك إلى القول بأن الأخلاق المسيحية إنما توجد عند الغزالي أكثر مما توجد عند غيره من العلماء المسلمين. لكن فنسنك يحمل النصوص التي أشار إليها عند الغزالي أكثر مما تتحمل وينبغي أن تفهم على ضوء ما نجده من أقوال مشابهة عند الصوفية المسلمين السابقين وخصوصاً رابعة العدوية، والبسطامي، والحلاج، وأبي طالب المكي: فعندهم من الكلام عن المحبة والإيثار ما يفوق ما يذهب إليه الغزالي[١].

سادساً: جدوى المقارنات بين الغزالي وغيره من فلاسفة الغرب:

نجح الغرب في تحديد مسار تاريخ الفلسفة والعلم على انه غربي محض، مهملاً دور فكر الشرق القديم والإسلامي الوسيط في هذا المسار. وإذا كانت أمانة ابن سينا العلمية تأبى عليه شق العصا ومخالفة الجمهور في أن يبني علماً شرقياً موازياً للفكر اليوناني؟ وذلك حفاظاً على وحدة الفكر الانساني، فان رجال الفكر الغربي رفضوا الاعتراف للشرق بأي مساهمة فعلية في بناء هذا الفكر، حيث حددوا بداية الفكر الفلسفي بطاليس واتخذوا من الفكر اليوناني منطلقاً لتمتل الفكر الشرقي وصهر لبناته في بوتقه الفكر الغرب. ومهما يكن من شيء فإننا لا ننكر على الغرب اسهاماته، وإنما ننكر عليه إخفاء الحقيقة، ونسبة هذه الافكار لغير اصحابها على سبيل التمويه والتضليل؟ مما أدى إلى الاعتقاد ان الكثير من نظريات الفكر الفلسفي في الإسلام هي من إبداع الفكر الغربي، مثل مسألة العلية التي سميت بمشكلة هيوم، ومبدأ السبب الكافي الذي نسبت إلى ليبنتز، والكوجيتو الذي يعزى لديكارت، والمذاهب المتعددة، كالمذهب الأسمى والمثالي والواقعي والجدلي... إلخ ذلك من الاتجاهات التي استلبها الغرب من أصحابها، وأصبحنا في ضوء منهج التلقي والتقليد نؤكد أنها إبداع غربي[٢]

وفي المقابل وفي بلاد الشرق، فإننا قمنا بمواجهة هذا الانكار والجحود الغربي بنزعتين: الاولى، نزعه التعويذات السحرية كما يسميها أبو يعرب المرزوقي، والتى

(١) أوهام حول الغزالي- عبد الرحمن بدوي – كلية الاداب الكويت ص١١
(٢) مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الاسلامي المقارن- محمد ياسين عريبي – ط ١- المكتبة العربية للأبحاث والنشر بيروت لبنان ص٩

دأبت إلى التخفيف من فشل الحاضر بنجاحات الماضي أو بآمال المستقبل.. اما الثانية فإنها النزعة المدحية، التى دأبت على تقريض الثقافة العربية بطريقتين: فهي تجتهد في إثبات أن ثقافتنا كانت إما "تلميذة نجيبة" لليونان أو "مدرسة ماهرة" للأوروبيين(١). وفي هذا الجو الفكري المشحون ظهرت المقارنات بين الفكر الغربي والإسلامي. وليس هناك بالطبع ما يمنع من وجود مقارنات بين أفكار الفلاسفة المسلمين وغيرهم من المحدثين لكن على ألا يغيب عن بالنا الإطار الحضاري الذي يعبر عنه كل منهم من جهة وكيف يعبر عنه هؤلاء الفلاسفة من جهة أخرى. وقد انتشرت في فكرنا المعاصر ظاهرة المقارنات الكثيرة التي تميل إلى الربط بين الفلاسفة العرب والمسلمين والفلاسفة الغربيين المحدثين مؤكداً أسبقية الاوائل وأنهم مصدر أفكار المحدثين. وقد انقسم الباحثين إلى فريقين ازاء هذه الظاهرة بين مؤيد ومعارض:

المعارضون تعددت أسباب معارضتهم:

١- يرون أن هذه الظاهرة ازدادت بشكل لم يسبق له مثيل لدى كثير من الباحثين الذين يتوهمون أن دورهم يقتصر على محاولة اقتناص فكرة من هنا تتفق وفكرة من هناك، وكان مهمتنا فقط هي التهميش على الفكر الغربي ورده إلى أصول إسلامية، وهي ظاهرة لم نصادفها لدى الفلاسفة المسلمين الأوائل الذين تحددت علاقاتهم بالفكر السابق عليهم في تمثل وتعمق ما جاء به من آراء ونظريات، ومناقشتها والإضافة إليها وتطويرها.. ومن هنا تميزوا علينا وقدموا لنا فلسفة إسلامية عربية متميزة(٢).

٢- إن الفكر الفلسفي تراث إنساني متكامل يبني فيه اللاحق ويكمل ما بدأه السابق في حوار خلاق بين الأفكار المختلفة. ومن هنا فإن إرجاع أفكار وفلسفات معينة لأصول سابقة عليها والجزم بأنها المصدر الأساسي لهذه الفلسفة أو تلك، هي مسألة تجاوزها العلم وأصبحت علاقة التأثير إحدى مخلفات المنهج التاريخي التي لا تقوم على التحقق العلمي(٣). ولهذا يقول د. عبد الرحمن بدوى: أن ادعاء التشابه بين

---

(١) مفهوم السببية عند الغزالي- ابو يعرب المرزوقي – دار بوسلامه للطباعة والنشر- ط١ -ص VI

(٢) الديكارتية في الفكر العربي المعاصر-دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة- د. أحمد عبد الحليم عطية- القاهرة ص٢٦٣

(٣) الديكارتية في الفكر العربي المعاصر-دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة- د. أحمد عبد الحليم عطية- القاهرة ص ٢٦٤

الغزالي وغيره هو عبث صبياني لا يليق بعاقل أن يخوض فيه. ويؤسفنا أن نرى هذا العبث الصبياني ينتشر بين الكتاب في العالم العربي والإسلامي في الخمسين سنة الأخيرة بشكل هستيري خطير(١). ويرى د. عاطف العراقي أن الدراسات التي تبحث في أوجه التشابه بين آراء الغزالي، وآراء مفكرين وفلاسفة في العصر الحديث، هي محاولات خاطئة وفاشلة قلباً وقالباً(٢)، لأن هذه التشابهات لا يمكن التأكد منها فربما كان مصدر كل من الغزالي وديكارت هو سكتوس أمبريقوس الذي نقل عنه كل منهم في الشك(٣).

٣-يرى البعض أن الفلسفة الإسلامية لا تستمد قيمتها من مقارنتها بالفلسفة الغربية وإظهار أوجه الشبه بينهما، فهذا خطأ لا نرضى عنه، لأن للفلسفة الإسلامية مشكلاتها الخاصة ومنهجها الخاص، وهي كسائر الفلسفات، قد استفادت مما قبلها وأفادت ما بعدها، ولها، كما لغيرها، مميزاتها وعيوبها، وهي قد قدمت الحلول لبعض المشاكل وأثارت قضايا بحوث جديدة. ولذا فإن قيمة الفلسفة الإسلامية يجب أن يبحث عنه في داخلها ذاتها، ولا يجب أن نبحث عن هذه القيمة بمحاولة جعل الفلسفة الغربية معياراً نقوم به الفلسفة الإسلامية(٤).

المؤيدون: لديهم أسبابهم في تأييد المقارنات ويقولون:

١- أننا لا نقصد من وراء الكشف عن الصلة بين منهجي ديكارت والغزالي أن نتغنى بأمجاد أسلافنا ونجتر ذكريات حلوة جميلة تدغدغ عواطفنا، وإنما نحاول بعقلانية أن نواجه مركب النقص الذي يعاني منه الكثيرون منا إزاء الغرب، وذلك باستعادة الثقة في أنفسنا وتراثنا بهدف أن يكون ذلك حافزا لنا إلى الانطلاق من جديد نحو ترسيخ دعائم نهضة فكرية جديدة وبناء فلسفة إسلامية جديدة. ومن جانب آخر لا يوجد هناك تبرير لهذا الميل الذي ينحو إليه البعض والذي يتمثل في تعذيب أنفسنا بلا مبرر وترسيخ مركب النقص في عقولنا، وأعني بذلك تلك النغمة التي نجدها في

(١) أوهام حول الغزالي- عبد الرحمن بدوي – كلية الاداب الكويت ص٤-٥
(٢) الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- ط٦ – ٢٠٠٩- ص٣٧٦
(٣) الديكارتية في الفكر العربي المعاصر-دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة- د. أحمد عبد الحليم عطية- القاهرة ص٢٨١
(٤) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٥١

بعض البحوث العربية التي تعلى دائما من كل فكرة تجدها في الفلسفة الغربية، وتقلل في الوقت نفسه من أهمية الفكرة ذاتها إذا كانت واردة في الفلسفة الإسلامية[١].

٢- قد يتوهم بعضهم أن هذه المقارنات لا تعنى شيئاً سوى الرضى النفسي بآثار الأجداد والحنين إلى الماضي، والواقع أن ما نهدف اليه من وراء هذه المقارنات المؤسسة هو اختزال الطريق إلى التقدم بمعناه الواسع من خلال إيجاد ثوابت تدفع بالفكر الإنساني إلى التجدد والاستمرار، بحيث يتجاوز الحضارة الإسلامية القديمة والحضارة الأوروبية المعاصرة. وبهذا تكون الجامعات العربية والإسلامية هي المعنية بالدرجة الأولى في استقلالية الفكر والتخلي عن التطبيع التغريبي المعتمد على كتابات المستشرقين في الفلسفة الإسلامية[٢].

٣- يقول د. سليمان دنيا: "وليس يهمني هنا أن أدعى أن ديكارت، وهاملتون، ورس، وأرباب الوضعية الحديثة قد قرأوا للغزالي في لغته، أو قرأوا عنه مترجماً إلى لغاتهم-- إذ يستوي لدى أن يكون هؤلاء المفكرون قد تأثروا خطى الغزالي، وقلدوه في أفكاره، وأن يكون التشابه بينهم، وبينه من باب المصادفة المحضة وتوافق الخواطر. فإنه إذا كانت الحالة الأولى يهتم لها المتعصبون للشرق ورجاله، ويرونه فخراً كبيراً أن يتتلمذ الغرب الحديث للشرق القديم. فإن الحالة الثانية عندي أعظم شأناً وأجل خطراً، إذ أن فيها برهاناً على أن الغرب الحديث بعد أن طوف في آفاق المعرفة ما شاء أن يطوف، انتهى به المطاف عند تلكم الأفكار التي فرغ الشرق منها منذ أمد بعيد[٣].

٤- أنه قد آن الأوان لأن نعيد النظر في حكمنا علي هذا الغزالي اعتماداً علي إنتاجه الغزير، وليس علي كتاب تهافت الفلاسفة فقط. كما يجب علينا أن ننظر إلي الجوانب الإيجابية في أفكار فلاسفتنا ومفكرينا ونعرضها لأجيالنا الجديدة لتستفيد منها، بدلا من أن نهيل عليهم التراب منكرين ما قدموه من عطاء فكري لا يزال جديرا بالحياة والتأثير الإيجابي في مسار الفكر الفلسفي الإسلامي لتجديد حيويته، واستعادة نضارته من أجل خير الأمة وتقدمها وازدهارها[٤].

---

(١) زقزوق، ١٩٩٨، ص١٣

(٢) مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الاسلامي المقارن- محمد ياسين عريبي – ط ١- المكتبة العربية للأبحاث والنشر بيروت لبنان ص ٢٦

(٣) تهافت الفلاسفة- للإمام الغزالي- تحقيق وتقديم- سُليمان دُنيا- ص٤٥- ٤٦

(٤) التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية- بقلم: د. محمود حمدي زقزوق-نشرت بجريدة الأهرام عدد ٢٠٠٩/١/٢٨

الفصل التاسع

الاتجاه النقدي عند الغزالي قراءه جديدة

كان الإمام الغزالي، صاحب عقلية متوقدة، ومتمردة فكرياً علي كل التيارات الفكرية التي كانت سائدة في عصره، وقد اتخذ في نقده لها جميعاً منهجاً مغايراً لمناهج عصره، وهو الشك المنهجي. وقد احتفي باحثون غربيون كثيرون بفكر الغزالي، ودرسوه من جوانب عديدة، وقدروه حق قدره بوصفه مفكراً علي درجة عالية من الفكر الديني والفلسفي علي السواء، ولكن الباحثين العرب كان لهم رأي آخر، فالغالبية منهم أخرجوا الغزالي من دائرة الفلاسفة وحملوه مسئولية انهيار الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، واتهموه بأنه كان السبب في التراجع الحضاري الذي شهدته الأمة الإسلامية، ولا تزال تعيشه حتى اليوم. وحقيقة الأمر أن هذه نظرة سطحية تعتمد علي قراءات غير صحيحة لأفكار الغزالي، ولكن شائعة انهيار الحضارة الإسلامية بسبب فكر الغزالي انتشرت في أوساط الباحثين العرب، وانتقلت من جيل إلي آخر دون فحص أو تمحيص، وأصبحت تتردد في كتابات الكثيرين علي أنها من المسلمات(١).

ومن خلال هذا البحث قمنا بإلقاء الضوء على فلسفة الغزالي النقدية، وربما وفقنا في إنصاف الرجل ولو جزئياً، وهو أمر مهم لشخصية الغزالي ولتاريخ الفلسفة. ولكننا نعتقد أن المهمة الأهم والأصعب بالنسبة لنا، هي كيفية استلهام فكر الغزالي

---

(١) التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية- بقلم: د. محمود حمدي زقزوق-نشرت بجريدة الأهرام عدد ٢٠٠٩/١/٢٨

وفلسفته النقدية من أجل النهوض من جديد بأمتنا، حيث نعتقد أن الغزالي لو فهم بطريقة صحيحة وتم التركيز على الجوانب الإيجابية من فلسفته، لكان حال أمتنا غير حالها الآن. كيف لا وهو من رفع سلاح النقد في وجه كافة الأفكار والاتجاهات في عصره في سبيل الوصول إلى الحقيقة، متخذا من الاستقلال الفكري ونبذ التقليد والشك المنهجي، منهجاً للوصول الي الحقيقة، ووضع نصب عينيه مهمة كبرى بإحياء علوم الدين، عندما واجه المتزمتين والمغالين من علماء الدين والمتكلمين والفلاسفة وبين تناقضهم وتهافتهم. كيف لا وفلسفته الهمت الفكر الاوربي الحديث والمعاصر، بكافة اتجاهاته.

المبحث الأول
استلهام فكر الغزالي وفلسفته النقدية

تعتبر الأزمة الفكرية أخطر ما أصابت الأمة العربية والإسلامية، حيث سُدت بسببها سبل الابتكار الذي يقود إلى التقدّم الحضاري والتقني والاقتصادي والسياسي وغيرها، وسبب ذلك ابتعاد أو عدم معرفة منهج إسلامي صحيح في التعامل مع المعضلات الفكرية المعاصرة(١). وإذا ما استعرضنا قائمة النوابغ الذين في أفكارهم ما يتلاءم وعصرنا وما نحن في حاجة إليه من معان سامية ومثل نبيلة تدفع إلى التفكير والعمل، فإننا نجد الغزالي يحتل مكانة بارزة بين هؤلاء القادة. والذي أهله لهذه الزعامة هو نجاحه في النفاذ إلى أعماق الروح الإسلامية وقدرته على التعرف على حقيقة أوضاع الناس في شتى ميادين نشاطهم ورفضه مسالمة الراكدين من أبناء الأمة المفرطين في حقوقها، وكان هدفه من ذلك العمل هو مراعاة واقع المسلمين وتبصيرهم بما يدفعهم إلى النهوض والتطور(٢). وسنحاول هنا قراءة الإمام الغزالي قراءة جديدة والاستفادة من ذلك في حل المشكلات الفكرية المعاصرة.

كيف نقرأ الغزالي:

إن أغلب القراءات التي موضوعها الفكر العربي ظلت، إلى الآن، تقع حسب اهتمامات خارجية عنه، وليس حسب الاهتمامات التي تخصه هو، من حيث ذاته. فنادراً ما يدرس لذاته بل غالباً ما تكون دراسته بالنسبة "ل...."، وذلك للحكم عليه، إن اتهاماً، وإن حطاً، وإن تكرماً وتفضلاً. وهذه "بالنسبة ل...." مضاعفة: فهي أما ب "النسبة ل..." لذين سبقوه (اليونان) أو بالنسبة "ل..." لذين لحقوه (الأوروبيين)،

---

(١) منهج الإمام الغزالي في المعرفة نشأته وتطوره -أ . عبد الله إبراهيم صلاح الدين المحرّم ١٤٣٠هـ – يناير ٢٠٠٩م

(٢) اللامعقول وفلسفة الغزالي – محي الدين عزوز- الدار العربية للكتاب- ليبيا تونس – ١٩٨٣ص٦٢

فيحاول القائمون بهذه القراءات البحث عما استعاره من اليونان أو عما آثاره في الأوروبيين (وهما بحثان يردان، في خاتمة المطاف، إلى أمر واحد: إذ هم يحصرون ما أعطى هذا الفكر للأوربيين، وفي ما استعاره من اليونان). إنها لقليلة تلك الدراسات التي، بغض النظر عن اليونان والأوروبيين، أضافت هذا الفكر إلى وجوده ذاته، من حيث هو ثقافة قائمة بذاتها، لها مؤسساتها الذاتية ومبدؤها، ولها وضع عقلها الوجودي والمعرفي ونظامها[1].

ونعتقد أنه قد آن الأوان لأن ننظر إلى فكر الغزالي نظرة متكاملة، وهذا يقتضى إعادة قراءة الغزالي قراءة هادفة وموضوعيه بعيده عن أية مؤثرات خارجية، ومتحررة من أثقال المسلمات والمقولات القديمة والحديثة والتي شاعت عنه، في محاولة للتعرف على الوجه الحقيقي لهذا الفيلسوف العظيم بعيداً عن التأثر بأيديولوجيات معينة، وذلك من واقع نصوصه الصريحة الواضحة إنصافاً للغزالي وللتنوير الذى أراده. فليس من الإنصاف أن نقتطع جانباً من فكره ونهمل الجوانب الأخرى بناء على افتراضات أو أحكام مسبقة، مع ضرورة "التمكن من التمييز بين التأويلات المضللة والتأويلات المقبولة بتفكيك الحكم المسبق الذي يجعل من الغزالي أمير ظلام، وينظر إلى ابن رشد دون تمحيص على أنه فانوس تنوير. يقول بعضهم: لقد اصطفت الحضارة الأوروبية آراء ابن رشد الفيلسوف في العلم، فنهضت نهضتها العلمية التي نشهد ثمرتها في العصر الحاضر، وسار المسلمون وراء الغزالي فتأخروا علمياً مما هو واقع أمام بصرنا[2].

وهنا من حقنا أن نتساءل كيف يمكن قراءة أثر فيلسوف والحكم له أو عليه من خلال مصطلحات جاهزة وبنية مفهومية قائمة خارج الشبكة المفهومية التي ينجزها الفيلسوف المراد، لأن لحظة تأسيس فلسفة جديدة هي لحظة سقوط شبكة مفهومية كانت سائدة وانتصاب شبكة مفهومية أخرى[3]. وهنا فنحن لا نسعى من وراء طرح هذه الأقوال إلى القول، بأن الغزالي أعلى مما في تقييمات منتقديه وأوطأ من إطراء مادحيه، فقد جمع هو في كل واحد ما بدا غاية في التعقيد. أما إلى أية درجة أفلح

(١) مفهوم السببية عند الغزالي- أبو يعرب المرزوقي – دار بوسلامة للطباعة والنشر- ط١ -ص ١٣
(٢) في عالم الفلسفة-الدكتور / أحمد فؤاد الأهواني- الهيئة المصرية للكتاب- ٢٠٠٩- ص١١٧
(٣) كتاب نقد العقل ل نور الدين السافي- ص١٢

فذلك ما ينبغي أن يكون حكم الماضي، أما الحاضر فليس أمامه سوى مهمة وعي ذاته في ضوء ما أبدعه الماضي ليرى ما هو جوهري فيه بوصفه عنصر وعيه الدائم، وأن استقلاليته الفكرية وسعيه نحو وحدة الحقيقة والإصلاح تمثل تياراً خالد الشعلة[1]. لقد كان الغزالي الأقدر على تشريح العقل السائد في عصره والمؤسس بحق للعقل الجديد، ولذلك فلا سبيل أمامنا إلا الدخول في عالمه المتنوع والخصب ومشاركته همومه وقضاياه ومعايشته اضطرابه وقلقه وسكونه واطمئنانه علّنا نقتبس من نور تجربته ما ينير سبيلنا ويفتح بصائرنا. وفي قراءتنا الجديدة للغزالي سنركز على جانبين من فكره. الأول يتعلق بفكره النقدي وكيفية الاستفادة منه في نشر وبناء ثقافة الحداثة والتنوير، أما الجانب الثاني فسنحاول قراءة إحياء علوم الدين قراءه جديدة، عسى أن يلهمنا ذلك لإحياء ديننا الإسلامي في العصر الحاضر بما يناسب قيم التطور والحداثة.

التفكير النقدي لدى الغزالي:

لو تفحصنا الفكر العربي قديمة وحديثة فإننا سنجد أن هناك اتجاهاً نقدياً في فكرنا العربي قديماً وحديثاً، وهذا الاتجاه النقدي تتعدد صوره ومجالاته وميادينه، ويرتبط ارتباطاً ضرورياً بالنقد الفلسفي. وإذ قلنا بأن وظيفة المفكر ليست مجرد تفسير الواقع أو تبريره، بل تغيير الواقع، فإن هذا المفكر لا يتسنى له القيام بوظيفته إلا من خلال اتجاه نقدي[2]. والمعلوم أن الامام الغزالي قد أرهق المفكرين قديماً وحديثاً وأتعبهم، وسبب تعبهم وحيرتهم تسلح الغزالي بسلاح نقدي صارم وجّهه إلى كل أشكال التفكير القائمة في عصره من فقه وكلام وفلسفة وتصوف، وكذلك تلوّنه بألوان متعددة تجعل حصره في نمط واحد أمراً صعباً إن لم يكن مستحيلاً[3]. وعندما ألف الغزالي كتاباً بعنوان تهافت الفلاسفة تناول فيه بالنقد أفكار الفلاسفة السابقين عليه. والنقد الفلسفي أمر مطلوب، ولا توجد مسلمات أو تابوهات في الفكر الفلسفي لا يجوز الاقتراب منها. فالفكر الفلسفي فكر متطور وليس فكراً جامداً، والبناء الفلسفي

---

(١) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٣٦

(٢) الفلسَفـة العَربيـّة والطريـق إلى المستقبـل، رؤيـة عقليـة نقديـة. عاطف العراقي- دار الرشاد مصر - ط٦ - ٢٠٠٩- ص١٧

(٣) كتاب نقد العقل ل نور الدين السافي- ص١٣

بناء تشترك فيه الأجيال جيلاً بعد جيل، والكلمة الأخيرة في الفلسفة لم يقلها جيل بعينه، ولن تكون حكراً علي جيل من الأجيال، أو أمة من الأمم[١]. فكل فلسفة هي استنطاق لفلسفات سابقة من أجل نقدها وتجاوزها، وقلما نجد فيلسوف ينطلق من نقطة الصفر بل هو بالضرورة مجبراً أن يسكن الأبنية الفلسفية المشيدة قبله[٢].

وهكذا لم يكن الغزالي بدعاً في نقده لفلسفة السابقين عليه، وتاريخ الفلسفة يبين لنا أن كثيرين من أقطاب الفلسفة كانوا ناقدين لفلسفات الفلاسفة السابقين عليهم، ومن بين أمثلة كثيرة نخص بالذكر ديكارت وكانط، حيث فتح هذا النقد الباب أمام ثراء فلسفي، ومناقشات مثمرة كان لها أثرها البالغ في تحريك الفكر الفلسفي وتطويره في أوروبا. وكان يمكن أن يكون الحال كذلك في الفكر الفلسفي الإسلامي. وقد حدث بالفعل أن جاء ابن رشد، الذي ولد بعد وفاة الغزالي، وألف كتاباً ينقض فيه آراء الغزالي في كتاب له بعنوان تهافت التهافت، وبذلك انفتح الباب إمام مناقشات فلسفية جادة، وإن اتسمت أحياناً بالحدة. وإذا كانت هذه المناقشات قد توقفت ولم يكتب لها الاستمرار كما حدث في الفكر الغربي، فهل يمكن تحميل الغزالي مسئولية هذا التوقف؟[٣].

كيف ننتج فلسفة نقدية

إن الفكر الفلسفي لأمة تاريخية عظيمة مرتبط بالحضارة التي تشارك تلك الأمة في بنائها، وقد عشنا مئات السنين بدون فلسفة إلى درجة أننا تعودنا على هذا الوضع ولم نعد بحاجة إلى التفلسف أو الفكر النقدي الحر. فنحن نعتقد أننا نمتلك يقينيات نهائية تغنينا عن الفلسفة. بل إن الفلسفة تبدو في مثل هذه الحالة خطراً علينا أو على يقينياتنا المطلقة المترسخة منذ مئات السنين. ولذا فنحن بحاجة إلى مشروع فلسفي

---

(١) التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية- بقلم: د. محمود حمدي زقزوق-نشرت بجريدة الأهرام عدد ٢٠٠٩/١/٢٨

(٢) التفلسف: أهو فن طرح المشكل أم قدرة على ابتكار حل له؟- زهير الخويلدي- موقع الفلسفة- http://www.alfalsafa.com/attafalsouf.html

(٣) التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية- بقلم: د. محمود حمدي زقزوق-نشرت بجريدة الأهرام عدد ٢٠٠٩/١/٢٨

نقدي شامل، مهمته ممارسة نقد جذري يهيئ الوعي بأهميته وفاعليته وتأثيره في عملية التواصل والتفاهم والحوار، وهو مشروع يستدعي ثورة عقلانية تنويرية يساعدنا على تجاوز حالة العجز والركود الثقافية والتفاعل الإيجابي مع الثقافات الأخرى، ومواكبة التيارات النقدية الحديثة، وتأهيل الفكر لممارسة النقد بحرية[1]. ولذا لابد من اكتشاف الطريق التي تؤدي إلى تحرر الوعى الفلسفي فينا وإلى تأسيسه على أساس من حياتنا التي نحياها نحن دون غيرنا أو مع غيرنا من شعوب العالم[2].

إن ما يهمنا بداية هو التأكيد على العلاقة القوية الموجودة بين التفكير النقدي وفعل التفلسف، باعتبار أن التفلسف هو تعبير عن عمليات عقلية، تساؤلية ونقدية تناهض كل فكر دوغمائي، وتشجع على التفكير الذاتي كتفكير قائم على حرية العقل في الكشف عن حقيقة الوجود ومعناه بالنسبة للإنسان[3]. ولهذا فإن التربية النقدية تهدف إلى تكوين العقل بما يمكنه من إصدار الحكم على الأفكار والتصورات لمعرفة مدى انسجامها واتساقها عقلياً قبل اعتمادها. فالعقلية النقدية لا تقبل الأمور كما تروى لها، ولا تسرع إلى تصديقها، بل تعرضها على ميزان العقل ومحك التجربة لتتحقق من مدى صحتها أو خطئها. والتربية النقدية عكس التلقينية، فالأخيرة تحيل الإنسان إلى وعاء متلق، تغتال فيه كل تفاعل خلاق. وبهذا يصبح الهدف من تدريس الفلسفة ليس تلقين معارف ومعلومات بقدر ما هو تعليم أساليب تفكير من شأنها تقوية الحس النقدي لدى المتعلم، بتنمية قدراته العقلية، كالقدرة على التساؤل والشك والنقد والتحليل والتركيب. والتي من شأنها أن تجعله فرداً منتجاً لا مستهلكاً[4].

ويجب أن ندرك أن النقد غير قادر على أن يمنحنا الجواب الشافي للشكوك التي تحاصرنا وللصعوبات التي تعترضنا وليس له من مهمة إلا زعزعة اليقينيات التي استقرت فينا بالقضاء على وثوقياتنا، ويخلصنا من استبداد العادة ويحافظ على بكارة

---

(١) النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، د. إبراهيم الحيدري ، دار الساقي في بيروت.

(٢) طريق الاستقلال الفلسفي- سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع- د. ناصيف نصار- دار الطليعة بيروت ط٢ ١٩٧٩-ص١٩٤

(٣) ضرورة التفكير الذاتي في الإنشاء الفلسفي ٢، بقلم محمد الشبة-جريدة الأحداث المغربية الملحق الثقافي "ملتقى الفكر" العدد ٤٢١٩ بتاريخ ١٠-١٢- ٢٠١٠

(٤) طريق الاستقلال الفلسفي- سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع- د. ناصيف نصار- دار الطليعة بيروت ط٢ ١٩٧٩-ص٢٠١

شعورنا بالتعجب بأن يرينا الأشياء المألوفة في مظهر جديد ويثير فينا إمكانيات توسع مجال تفكيرنا ومعرفتنا. فالإنسان لا يبدأ في التفلسف إلا حين يفكر تفكيراً نقدياً في كل ما يفعله في هذا العالم[1]. والفلسفة النقدية لا تبتدئ بمحاولات لأجل بناء انساق أو هدمها.. بل هي التي تبتدئ بحوثها (أيا كان قصدها) بفحص قدرة العقل البشري[2]، ولذا فإن التفكير النقدي هو أرقى أنواع التفكير، وهو في الحقيقة أحد ألوان التفكير الإبداعي، وهو على درجة عالية من الأهمية على طريق التغيير والإصلاح. فالناقد الجيد هو ذلك المفكِّر الذي يرى المفارقة أو المسافة الفاصلة بين ما هو كائن وبين ما يمكن أن يكون، إنها المسافة الفاصلة بين المرض والعافية والتدهور والازدهار. والناقد يُضيء المناطق المظلمة في واقعنا ورُؤانا، ويثري الحلول المطروحة. ويكون التفكير النقدي إبداعياً بامتياز حين يركِّز على إيجاد البدائل، وأفضل النقد هو الذي يبني، وشعاره يقول: عمل يَتْبعه نقد، ونقد يَتْبعه تغيير وإصلاح.

كيفية تنمية قدرات التفكير الناقد و الإبداعي في فكرنا المعاصر

لا بد أن نشير في البداية إلى أن النقد يمثل ظاهرة صحية وضرورية للفكر الجاد والبناء، الذي يريد له أصحابه أن يتخطى حدود الزمان والمكان، فالنقد يمثل الحركة لا السكون، ويعبر عن الثقة والاعتزاز بالنفس، أنه يعنى ألا يكون الشخص متابعاً للآخرين[3]. فهو فعل جذري يؤصل ذاته بذاته.. وهو لا يسبق فقط كل معرفة، بل يسبق أيضاً الفلسفة ذاتها، أو لنقل أنه فعل التفلسف الذي يبنى من جديد للفلسفة شروط إمكانيتها. ومنذ اللحظة الكانطية لم يعد بالإمكان التفلسف دون نقد أولي. وحتى حينما يقدم مفكر فلسفته فيجب أن يكون النقد قد سبقها وأسس مسارها، ذلك

---

(١) التفلسف: أهو فن طرح المشكل أم قدرة على ابتكار حل له ؟- زهير الخويلدي- موقع الفلسفة- http://www.alfalsafa.com/attafalsouf.html

(٢) كانط ورهانات التفكير الفلسفي (من نقد الفلسفة الى فلسفة النقد) – عبد الحق منصف – المغرب- افريقيا الشرق- ٢٠٠٧- ص١٨

(٣) الفلسَفة العَربيَّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- ط٦ – ٢٠٠٩- ص١٢

هو مطلب الحداثة[1]. ولسنا في حاجة إلى القول بأن المفكرين الذين لديهم اتجاهاً نقدياً بارزاً، يحتلون في تاريخ الفكر الإنساني مكانة كبيرة، أعلى من المفكرين الذين لا نجد لديهم تلك الوقفة النقدية[2]. ويؤكد المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي بعد دراسة مستفيضة للحضارات وأسباب نشوئها وسقوطها: إن الأمم لا تعتل بل تنتحر، أي أن النخب المسيطرة تدخل في حالة نزاع دائم تعجز عن ابتكار حلول تحظى بالإجماع لمشكلاتها الحياتية المتراكمة والمتأزمة. ومن هنا تأتى أهمية تنمية قدرات التفكير الناقد والإبداعي بالنسبة لأي مجتمع، حيث أكد توينبي: "إن إعطاء الفرص المناسبة لنمو الطاقات المفكرة هي مسألة حياة أو موت بالنسبة لأي مجتمع من المجتمعات"[3].

وقد شغلت النظرية النقدية والتي تعد واحدة من أهم المسائل الفكرية منذ مائتي سنة وحتى اليوم الفلاسفة منذ كانط وحتى ميشيل فوكو، وليفي ستروس، وغيرهم كثير. ويمكننا القول أن كل الفلسفة الحديثة هي فلسفة نقدية. والواقع أن تقدّم الغرب على الآخرين يعود إلى تبنِّيه هذه المنهجية النقدية التي لا تؤمن بصحة أي شيء ولا أي عقيدة أو فكرة إلاّ بعد أن توضع على محك الغربلة، والنقد والتمحيص. وهكذا ارتبط النقد بعصر التنوير ومبادئه في التحرر والتقدم والعقلانية، الذي أشار إلى بداية عصر جديد، يؤكد على أهمية النقد ودوره ووظيفته في تطور المعرفة الإنسانية. وكان عمانوئيل كانط يلح "بأن عصرنا هو عصر النقد"، وأن كل شيء ينبغي أن يخضع للفحص النقدي بهدف قبوله أو رفضه"[4].

ومن هنا فإن دوراً كبيراً للفكر النقدي ينتظره مجتمعنا العربي منه، ولن نصل إلى القول بأيديولوجية للفكر العربي في عصرنا الحديث، وبحيث يتواكب مع الفكر

---

(١) كانط ورهانات التفكير الفلسفي (من نقد الفلسفة الى فلسفة النقد) – عبد الحق منصف – المغرب- افريقيا الشرق- ٢٠٠٧- ص٢٢

(٢) الفلسَفة العَربيَّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- مصر – ط ٦ – ٢٠٠٩- ص١٤

(٣) الألوسي، صائب أحمد (١٩٨٥م): أساليب التربية المدرسية في تنمية قدرات التفكير الإبتكاري، رسالة الخليج العربي ٥ (١٥)، ص ٧١-٧٩.

(٤) النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، د. إبراهيم الحيدري، دار الساقي في بيروت

الأوروبي العظيم، إلا إذا ركزنا على الاتجاه النقدي في فكرنا العربي قديماً وحديثاً[1]. ولذا فإن للنقد دور مهم وفاعل في إعادة الثقة والاعتبار إلى الذات من جهة، وإيقاظ الإمكانيات والطاقات الإبداعية الكامنة للكشف عن مكامن القوة والضعف وتحفيز الإنسان لرفض وتحدي كل ما يكبل حريته ويعيق تطوره وتقدمه من جهة أخرى. إن السبيل إلى تحرير الذات العربية من أسر التخلّف إنما يبدأ أولاً بنقد الذات، ثم التراث، ونقد الوافد الجديد، الحداثي وما بعد الحداثي، والانتقال من نقد الفكر إلى نقد المجتمع ومؤسّساته[2].

ومن هنا يأتي أهم درس في قراءتنا الجديدة لفلسفة الغزالي. أنها قراءه يجب ان تستلهم جهوده النقدية في كافة المجالات الدينية والفلسفية، والكلامية... فما أحوجنا إلى غزالي جديد يمسك مطرقته ليدك بها، دعاة الفلسفة الجديدة، والمتكلمون الجدد والفقهاء الجدد، وعلماء السلاطين، والسلاطين والوزراء، والعوام والدهماء.. إلى آخر القائمة. فقد وضع الغزالي أصولاً للنقد ومنهجية للبحث، تصلح لعلاج إشكاليات النقد المعاصر، الذي يكون النقد هو الهدف وليس البحث عن الحقيقة، وقد كان نقد الحتمية السببية الفلسفية الذي قام به الغزالي يكمل نقداً أعمق منه وأوسع، وهو إحدى مراحله: وأعني نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي في ما بعد الطبيعة والطبيعة والأخلاق[3]. لذا فإن فكر الغزالي المتطور يحتاج إلى أن يُنفض عنه غبار رفوف العصور الوسطى ليقدم في قاعة النقاش العصرية للاستفادة منه، فقد تأثر علماء الغرب بمنهجيته النقدية وهذا من شأنه أنْ يدفعنا للنظر في تراثه، لنستخلص منه المفاهيم المنهجية ونطورها، لا سيما وأنه يدعو للنظر الفاحص والنقد البنَّاء.

---

(١) الفلسَفة العَربيَّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد مصر - ط٦ - ٢٠٠٩- ص٢٤

(٢) النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة، د. إبراهيم الحيدري ، دار الساقي في بيروت

(٣) مفهوم السببية عند الغزالي- ابو يعرب المرزوقي – دار بوسلامه للطباعة والنشر- ط١ -ص ١٣٧

المبحث الثاني

العرب ودرس التنوير الاوروبي

مصطلح التنوير بالمعنى الذي يستخدم به اليوم مصطلح حديث نسبيًا في اللغة العربية، ولكنه ليس غريبًا عنها، فهو مشتق من النور الذي هو ضد الظلام، وضد الجهل الذي هو شكل من أشكال الظلام. وإذا بحثنا في المعاجم العربية فسنجد أن التنوير يعني الإنــارة، ويعني الإسفـــار. ويقال: نوَّر الصبحُ تنويرًا: ظهر نورُه، ونـوَّر الشجرُ تنويرًا: أخرج نَوْرَه، أي زهره. و(النور)، و(التنوير)، و(الأنوار)، و(الاستنارة)؛ جميعها أسماء يُعبَّر بها عن هذا المفهوم، وربما تم التعبير عن الحقبة التاريخية التي استوت فيها المكونات الأساسية لهذا المفهوم بـ (عصر التنوير)، أو (عصر الأنوار)، أو (عصر الاستنارة). والنور في الوجدان الإنساني هو عكس الظلام تماماً، كما أن الخير هو عكس الشر، ومن ثم فإن كلمة (الاستنارة) بمعنى الفكر الشبيه بالنور الذي يُبدد الجهل الشبيه بالظلام[1]. ويُقصد بالتنوير من الناحية التاريخية: الحقبة التي تمتد من نهاية القرن السابع عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر[2]، وفي هذه الحقبة كان مخاض منظومة الأفكار والقيم التي عاشت مدة حمل بدأت من عصر النهضة في القرن الرابع عشر والخامس عشر ومرت بعصر الإصلاح الديني في القرن السادس عشر، ثم القرن السابع عشر، والذي يسميه بعضهم عصر العقل، وانتهت بعد هذا إلى ولادة تطبيقها العملي في الثورات الثلاث، الإنجليزية (١٦٨٨م)، والأمريكية (١٧٧٦م)، والفرنسية (١٧٨٩م)، ودساتيرها، وما مرت به أوروبا بعد ذلك من مد وجذر، وصولاً إلى حداثة القرنين الأخيرين.

لقد كانت أوروبا في العصور الوسطى تعيش في حالة من الظلام الفكري

---

(١) (فكرة حركة الاستنارة وتناقضاته)، عبد الوهاب المسيري، ص/٩، نشر: دار نهضة مصر.

(٢) أزمة الضمير الأوروبي. بول هازار. ترجمة المستكاوي، تقديم الدكتور طه حسين. نشر المنظمة العربية للترجمة.

الدامس، وكانت واقعة تحت ضغط سلطة كنسية طاغية تتعقب المفكرين أينما كانوا، وقد ظل الصراع هناك محتدماً بين العلم والدين، وبين المفكرين واللاهوتيين قروناً عديدة. وقد تمخض هذا الصراع عن انتصار الفكر وتقلص السلطة الكنسية واستقلال العلم عن الدين. وقد قاد هذه الانطلاقة الفكرية العديد من المفكرين التنويريين، وبخاصة "جون لوك" و"دفيد هوم" و"نيوتن في إنجلترا، و"فولتير" و"الموسوعيون" في فرنســا، و"ليبنتز" وكانط" في ألمانيا. كما لعب الإصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر (١٤٨٣- ١٥٤٦)، دوراً في التنوير الأوروبي- وإن كان بطريق غير مباشر، عندما أعلن عن اعتراضاته على اتجاهات الكنيسة الكاثوليكية والتي هاجم فيها بصفة خاصة صكوك الغفران التي دأبت الكنيسة على منحها أو بيعها للعباد، وجعلت من نفسها وسيطًا وحيدًا بين الله والإنسان، وأعطت لنفسها الحق في غفران الذنوب(١). فقام لوثر وأعلن اعتراضاته وعلقها على باب الكنيسة التى كان يرعاها ويعظ فيها في مدينة ويتنبرج الالمانية. وقد كان من نتائج حركة مارتن لوثر للإصلاح الدينى ان انشقت الكنيسة في اوروبا إلى فريقين كاثوليك وبروتستانت أو انجيليين بعد حروب دامية(٢). وهكذا تكاثفت كافة الظروف لبدء التنوير الاوروبي مرتكزا على اسس فكرية اهمها:

١ - العقلانية :

أصبح مفهوم التنوير يمثل حركة عقلية أوروبية رأت في العقل الوجود الحقيقي للإنسان، وسعت إلى تحرير الحضارة من الوصاية الكنسية والنزعات الغيبية والخرافات، ودعت إلى التسامح، وآمنت بتقدم الإنسانية عن طريق تشكيل الحياة على أسس طبيعية وعقلية وعن طريق البحث العلمي(٣). فالفكر الاستناري فكر عقلاني

---

(١) لا بد من الإشارة إلى مؤثرات إسلامية محتملة ساعدت لوثر في مسعاه. فمن المعروف أن الاسلام حطم الحواجز التي تبعد الإنسان عن الله. فالله بنص القرآن "أقرب إليكم من حبل الوريد"، وهو القائل: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر: ٦٠) ويقول للنبي عليه الصلاة والسلام: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (البقرة: ١٨٦) وغير ذلك من نصوص، تفرض احتمالًا قويًا للتأثير القرآني على لوثر في حركته الإصلاحية،

(٢) قضية التنوير وبضاعتنا التي ردت إلينا - مجلة الأزهر - مجمع البحوث الاسلامية-٢١ ديسمبر، ٢٠١٤

(٣) الإسلام والتنوير- محمود حمدى زقزوق - المجلس الأعلى للشئون الاسلامية-المؤتمرات/ المؤتمر الثالث عشر: التجديد فى الفكر الإسلامى مايو ٢٠٠١م- http://elazhar.com/conf_au/13/54.asp

يؤكد المرجعية الإنسانية ومركزية العقل الإنساني، فمصدر المعرفة الوحيد هو العقل (الذي لا يقبل إلا البديهيات الواضحة وما يتفق مع قواعد المنطق)، والحواس (التي لا تقبل إلا ما يُقاس)، والتجريب (الذي تخضع له كل الموجودات). وكل ما هو مطلوب من الإنسان العاقل المزوّد بالعقل وبالحواس وبالمنطق والمعرفة المتراكمة التاريخية والعلمية، أن يقوم عقله برفض أي حقائق متجاوزة للواقع المادي المحسوس، مثل الأساطير والأوهام والغيبيات والتخيلات والحجج التقليدية والعقائد والمسلمات[1].

ويرجع الفضل إلى الفيلسوف الألمانى "كانط" في استخدام مصطلح التنوير كتعبير عن الحركة العقلية التي بدأت في أوروبا في تلك الفترة، حيث تتجلى مركزية العقلانية في التنوير من جواب كانط على السؤال الذي وجهته إحدى الصحف الألمانية لقرائها ولمجموعة من النخب الألمانية في الوقت نفسه: (ما هو التنوير؟). فكان جواب كانط: (التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي يرجع الذنب فيه إليه، وهذا القصور هو عدم المقدرة على استخدام العقل إلا بتوجيه من إنسان آخر، والذنب في هذا القصور يرجع إلى صاحبه، إذ لم يكن سببه هو نقص في العقل، بل كان نقصاً فيما ينبغي من عزم وشجاعة لاستخدام العقل دونما توجيه من إنسان آخر. لتكن لديك الشجاعة لتستخدم عقلك هذا هو شعار التنوير، وإن الكسل والجبن هما السببان اللذان يرجع إليهما رضاء نسبة كبيرة من الناس بالقصور طوال حياتهم بعد أن خلصتهم الطبيعة من توجيه الآخرين. وهما كذلك السببان اللذان يرجع إليهما سهولة استئثار الآخرين بالوصاية عليهم[2].

"فالأنوار هي خروج الإنسان من حالة الوصاية التي هو مسؤول عنها، وهي عدم القدرة على أن يكون الإنسان غير قادر على استعمال عقله دون توجيه من أحد، لتكن لك الشجاعة في استعمال عقلك.. ذلك هو شعار الأنوار". فإن يفكر الإنسان بنفسه، وأن تكون له القدرة على استعمال عقله، يعني عند كانط وعند فلاسفة الأنوار، التحرر من هيمنة المعتقدات التاريخية والأفكار المسبقة وسلطة السياسة

---

(١) (فكرة حركة الاستنارة وتناقضاته) ص١٣ .

(٢) انظر ترجمة نص كانط كاملة في: (صفحات خالدة من الأدب الألماني)، ترجمة وتقديم مصطفى ماهر (ص/٧٩-٨٧)، نشر: المركز القومي للترجمة بمصر.

والدين وغير ذلك. ويعني أن يتمكن العقل أخيراً من أن يكون حراً، وفاعلاً في التاريخ والحياة، ومن أن يقتحم المجهول، حيث لا مفاهيم ولا قواعد ولا عراقيل من أي شكل ومن أي نوع يمكن أن تحدّ من اندفاعه، وتوقف حركته أو تعطّلها. ولكن لكي يكون العقل حراً حقاً، فلا بد أن يتاح له المناخ الذي يعيش فيه الحرية أيضاً. ومن الواضح أن مفهوم التنوير- كما شاع في الفكر الأوروبي- قد ركز على العقل الإنساني، وضرورة التمسك به، والتحرر من كل شكل من أشكال السلطة المقيدة لحرية هذا العقل بما في ذلك سلطة الدين نفسه، وليس فقط السلطة الكنسية المتـمثلة في اللاهوتيين. ولكن ذلك لم يكن يعني إطلاقًا في تصور هؤلاء الرواد الأوائل رفضًا للدين من حيث هو دين أو إحلال الإلحاد محل الدين(١)

٢ - الطبيعة :

آمن دعاة الاستنارة بأن الطبيعة لها قوانينها الثابتة المطردة المعقولة، وأنها كل مادي ثابت متجاوز للأجزاء له غرض وهدف، ولذا فهي مستودع القوانين المعرفية والأخلاقية والجمالية، وما دام الإنسان مرتبطاً بالطبيعة مهتدياً بهديها، فإنه سيصل إلى الطريق المستقيم ويصل إلى المنظومات المعرفية والأخلاقية التي تخدم صالحه وتحقق التقدم اللانهائي وتعمل على ضبط المجتمع وترشيد السلوك الإنساني، فظهر الإنسان الطبيعي والحقوق الطبيعية، والدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية(٢).

وعن هذين المحورين: نتجت باقي النظريات والقيم التي يجعلها مؤرخو الفكر أعمدة التنوير الفكرية وهي: العلمانية، الحرية، المساواة، الديمقراطية، التقدم، التاريخية، الوضعية. يقول تودوروف في عرضه لأسس التنوير الفكرية: "إن أول سمة تكوينية لفكر الأنوار تتمثل في جعلنا نفضل ما نختاره ونقرره بأنفسنا على ما تفرضه علينا سلطة خارجة عن إرادتنا، ومن ناحية أخرى ينبغي الانقياد طوعاً للقوانين والقيم والقواعد التي يرغب فيها بالذات أولئك الذين هي موجهة إليهم.. ليس لأي سلطة مهما كانت راسخة أو محترمة أن تبقى في مأمن من النقد، وأن ليس للمعرفة سوى مصدرين هما العقل والتجربة.. وأفضى مبدأ الاستقلالية إلى مبدأين، أولهما

(١) قضية التنوير وبضاعتنا التي ردت إلينا- مجلة الازهر -مجمع البحوث الاسلامية- ٢١ ديسمبر، ٢٠١٤

(٢) فكرة حركة الاستنارة وتناقضاته (ص١٦-١٧).

يتعلق بالسيادة بحيث صار الشعب مصدر كل سلطة ولم يعد ثمة شيء أعلى من الإرادة العامة، وثانيهما مبدأ حرية الفرد في حدود دائرته الخاصة"[1]. وهكذا تبلورت في حقبة التنوير الأوروبي حزمة من المفاهيم والنظريات المعرفية والدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية كانت هي الوقود الفكري والفلسفي لعربة الحداثة الغربية، وما أنتجته بعد ذلك من مذاهب فلسفية وسياسية واقتصادية ونفسية واجتماعية، فيمكننا بشيء من التجوز أن نقول إن علاقة أفكار التنوير وقيمه بالمذاهب الفلسفية والأدبية والاجتماعية والسياسية الغربية الحديثة؛ هي علاقة المنهج والرؤية بالقضايا والمسائل، فالعقلانية العلمانية نازعة القداسة والسحر عن العالم هي الإطار الذي تعمل داخله المذاهب الفكرية الغربية كلها[2].

سبب فشل مشاريع التنوير العربية:

بالرغم من تعدد مشاريع التنوير والنهضة العربية، إلا أن مشروع التنوير في العالم العربي لم ينجح، لأن التراكمات التراثية ضخمة جداً على مدار العصور، ولا نستطيع تحييد شحنتها القمعية من أول محاولة، يضاف إلى ذلك أنه لم يظهر حتى الآن عندنا مفكرون تحريريون وتنويريون كبار من أمثال سبينوزا وفولتير وروسو وديدرو وكانط وهيغل ونيتشه، الخ.. قادرون على تفكيك الانغلاقات التراثية كما حصل في أوروبا، حيث استطاع هؤلاء تفكيك الانغلاقات التراثية المسيحية المتراكمة والمتكدسة فوق بعضها البعض على مدار القرون. وعلى هذا النحو تم تحرير الطاقات المحبوسة أو المكبوتة لدى الشعوب الأوروبية. وكان أن نهضت المجتمعات الأوروبية وانطلقت كالمارد بعد أن تخففت من الأعباء التراثية لتحقيق التقدم على كافة الأصعدة والمستويات. أما نحن فلا نزال سجناء انغلاقاتنا التراثية التي تضغط علينا وتشل حركتنا. ولهذا فإن مجتمعاتنا العربية الإسلامية لا تزال في أشد الحاجة إلى حركة تنويرية شاملة في محاولة لإخراجها من حالة الجمود الفكري والتخلف المادي التي تسيطر عليها منذ مدة طويلة[3].

---

(١) روح الأنوار، ص١٠-٢٣، وقد اقتطعنا من هذا السياق الطويل الجمل التي سقناها في هذا المقطع.
(٢) خارطة التنوير من التنوير الغربي إلى التنوير الإسلامي-أحمد سالم-مجلة البيان العدد٣٠٢، ٢٠١٢م.
(٣) المختلف والمؤتلف -د. جميل قاسم/ دار الينابيع دمشق ص ٢٩٢

لقد خطت البشرية خطوات هائلة مع التنوير الأوربي وحققت من المنجزات الفكرية والمعرفية ما لا يمكن تجاهلها والتغافل عنها وإلا أصبنا بالغربة عن العصر وبقينا أسرى لماضينا القديم وهذا للأسف واقعنا اليوم. إن تجربة التنوير الأوروبي حاضرة بقوة ولابد من استلهامها من قبل المثقفين العرب التنويريين، ليس بهدف استنساخها فهذا ليس بالأمر الممكن، ولكن من خلال فهم مجريات التاريخ وأسرار تحولات المجتمعات. التنوير الأوروبي يزود المثقف العربي بالأمل ويضعه أمام حقيقة واقعه. مشكلات أوروبا في بديات التنوير الأوروبي مشابهة لمشكلات الحالة العربية اليوم. وهذه المشكلات تتلخص في سيطرة الفكر الديني التقليدي وسيطرة أفكار ما قبل العلم، أفكار الأساطير والتقاليد البالية، كما تبرز مشكلة غياب الفكر الفلسفي الناقد العقلاني عن الساحة مفسحاً الطريق بالكامل لفكر يجهل النقد ويحاربه ويقف في وجهه بكل ما يملك. ومن هنا فإن مشروع التنوير يقوم أساساً على الفكر الفلسفي القائم على العقلانية والنقد والمكاشفة والمصارحة، هذا الفكر هو القادر على زحزحة الصخور المطبقة على الفكر العربي من عصور الانحطاط، على الأقل، حتى الآن[1]. إن ما يعيب الاتجاهات والمشاريع الفلسفية العربية تبعيتها للفلسفة الغربية وعدم وجود فكر فلسفي عربي معاصر بل هناك، نوع من إعادة الكتابة للفكر الغربي بلغة عربية عويصة ومعقدة، وكل ذلك انعكس على قضية التنوير في عالمنا العربي وأدى إلى تعثرها. وهنا يجب أن نتساءل كيف نسير نحو الطريق إلى المستقبل وبحيث نحافظ على بعض إيجابيات الماضي؟ إننا نقطع بأن الحل هو التمسك بالجانب العقلي النقدي التنويري.

التنوير لدى الغزالي:

نعتقد أن أفضل نموذج نقدمه في قضية التنوير في الفكر الإسلامي هو نموذج الفيلسوف الغزالي، الذي كان لفكره التنويري دور بالغ في دعم الحركة العقلية في أوروبا في العصور الوسطى وحتى مشارف العصر الحديث، ولكن العرب فهموا فكر الغزالي التنويري على غير ما أراد. فركزوا على جانب الدين وأهملوا جانب العقل.

---

(١) معضلة الأصولية الإسلامية- هاشم صالح- دار الطليعة للطباعة والنشر. قراءة لعبد الله المطيري، الرياض، ٢٠٠٦/١٠/٥- http://www.alriyadh.com/2006/10/05/article191838.html

وبذلك أساءوا فهمه وحملوا أفكاره غير ما تحتمل. لقد كان أبو حامد قادراً على الانطلاق والتحكم في الذات، وأن يعيش في الدنيا وأن يعتزل ويعيش السنوات الطوال بين الدنيا والآخرة، متفرغًا للتفكير وللتدبر في الوحي والكون والعقل والنفس. وقد تألق في دحضه لحجج الفلاسفة، وأخرج للدنيا كتاب "تهافت الفلاسفة"، وأعطانا خلاصة تفكيره ونجاحه في الخروج من مستنقع الشك، إلى أعلى درجات اليقين في كتابه "المنقذ من الضلال والهادي إلى ذي العرش والجلال"(١). وبذلك اقام الغزالي التنوير الإسلامي على دعامتين أساسيتين هما: دعامة الدين ودعامة العقل الإنساني(٢).

أما الدعامة الأولى: والتي تتمثل في الدين بمعناه الصحيح فإنها في الإسلام تعني الخروج من الظلمات إلى النور، والنور يعني الوضوح، وهذا بدوره يعني في الدين البعد عن التعقيد والغموض في العقائد والتشريعات. وإذا تصفحنا آيات القرآن الكريم فسنجد أن الله سبحانه وتعالى قد أرسل محمدًا عليه الصلاة والسلام ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، من ظلمات الجهل والعقائد الفاسدة والتقاليد البالية إلى نور العلم والعقائد الصحيحة والتقاليد المبنية على صحيح الدين وصريح العقل وهناك العديد من الآيات القرآنية في هذا الشأن تبين أن الدين بما يشتمل عليه من الوحي الإلهي قد جاء ليضيء للناس طريقهم في الحياة، وليزيل الغشاوة عن الأعين والقتامة عن القلوب. وهذا النور- الذي يتمثل في الدين- قد جاء معاونًا ومساعدًا لنور العقل.

الدعامة الثانية: تتمثل في نور العقل الإنساني الذي وصفه حجة الإسلام الغزالي بأنه "أنموذج من نور الله"(٣) وكما وصفه الجاحظ بأنه وكيل الله عند الإنسان. وهكذا يتعاون هذان النوران في الأخذ بيد الإنسان إلى بر الأمان. ونجد هذا التعاون في كل العقائد والتشريعات الإسلامية. فلا يوجد في الإسلام شيء يتعارض أو يمكن أن يتعارض مع مقررات العقل السليم.

ومن ذلك يتضح أن الإسلام في حقيقته يعد رسالة تنويرية إلهية تهدف إلى بناء الإنسان بناءً سليمًا حتى يستطيع أن يؤدي الدور المنوط به في هذا الوجود على أكمل

---

(١) الطريق إلى إحياء علوم الدين والدنيا معا. د عبد الحليم عويس - مجلة حراء/ قضايا فكرية - العدد: ٢٨ -يناير - فبراير ٢٠١٢- اسطنبول - تركيا

(٢) قضية التنوير وبضاعتنا التي ردت إلينا-مجلة الازهر-مجمع البحوث الاسلامية- ٢١ ديسمبر ٢٠١٤

(٣) مشكاة الأنوار للإمام الغزالى ص ٤٤

وجه، وهو دور ينبني على العلم الذي يفتح للإنسان آفاقًا واسعة تؤهله لعمارة الكون وصنع الحضارة فيه. وهذا أمر لن يتحقق إلا بتمكين العقل من ممارسة وظائفه التي أرادها الله. ومن هنا كان حرص الإسلام شديدًا على تمهيد الطريق أمام العقل، وإزالة كل العقبات التي تعوقه عن ممارسة نشاطاته. ومن أجل ذلك اتجهت تعاليم الإسلام إلى تحطيم هذه العوائق حتى يشق العقل طريقه إلى الفهم الصحيح والتفكير السليم(١)

التلازم بين العقل والدين:

كان الغزالي على اقتناع تام بعدم وجود أي تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية. فالعقل كالأساس والشرع كالبناء، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما دون الآخر. فلا نفع لأساس بدون بناء، ولا ثبات لبناء بدون أساس(٢). و"الداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور"(٣). ومن هنا فإنه لا يجوز من وجهة النظر الإسلامية أن توضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل، وأن على الإنسان أن يختار بينهما. فالحقيقة أنهما عنصران متكاملان لا يتناقضان، وأن الإنسان في حاجة إليهما معًا. والدين الصحيح لا يمنع العقل البشري من التفلسف، ولا يحجر على حقه في الفهم والتفكير في ملكوت السموات والأرض، وإنما يطلق له العنان في ارتياد آفاق الكون ملاحظةً واستنباطًا، ويدفعه إلى ذلك دفعًا. بل إن العقل- في المفهوم الإسلامي- هو مناط إنسانية الإنسان ومعناه وجوهره، فإذا عطل بالجهل والغفلة فإن ذلك يعني إلغاء إنسانية الإنسان والهبوط به إلى مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف ١٧٩)(٤).

---

(١) قضية التنوير وبضاعتنا التي ردت إلينا-مجلة الازهر-مجمع البحوث الاسلامية- ٢١ ديسمبر ٢٠١٤

(٢) الغزالي. أبو حامد (١٩٧٥): معارج القدس في مدراج معرفة النفس. ط٢ دار الآفاق الجديدة - بيروت ص٥٧

(٣) إحياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٧

(٤) قضية التنوير وبضاعتنا التي ردت إلينا- مجلة الازهر-مجمع البحوث الاسلامية-٢١ ديسمبر، ٢٠١٤

الدعوة لحرية التفكير ونقد التقليد:

إن فكر الغزالي التنويري يبرز في أجلى صوره في رفضه التبعية الفكرية والتقليد الأعمى. فالإسلام عندما أمرنا بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون، نهانا في الوقت نفسه عن التقليد الذى فيه تعطيل للعقل عن أداء دوره في الوجود، وإلا سيصبح شأننا شأن من قال عنه الغزالي في الميزان: "وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا في الاستقلال"[١]. وكما نعلم بدأت ثورة الغزالي الفكرية على الآراء القديمة البالية والأساطير والخرافات التي تسللت إلى المعتقدات الشعبية التي تجرد الإنسان من كل قدرة على التفكير والفهم والابتكار[٢]. وقد اشتهر الغزالي بتحريضه على التمسك بحرية التفكير، وبالتحري في ضبط الحقائق، وبالوقوف موقف الحياد من كل موضوع يريد بحثه. فإذا ترجحت عنده جوانب القوة في ذلك الموضع أحبه وإذا تبين له ضعفه أو فساده اعرض عنه أو حطمه تبعاً لما فيه من خطورة على التفكير السليم[٣]. ولذا فقد أظهر الغزالي موقفه المعارض للإجماع كدليل للحقيقة، لأنه لا يمثل الحقيقة ولا يتطابق بالضرورة معها، كما أنه لا يرى في الإجماع حجة، ويشك بطابعه اليقيني. ولذا فقد كان الغزالي أحد ممثلي الفكر الحر العظام، والذي لم تعن له حرية الفكر سوى حرية بلوغ الحقيقة وتطوير الذات الأخلاقي، مما جعله شاكراً حتى لأعدائه لأنهم مرآة رؤية مساوئه[٤].

ولم يفتأ الغزالي يدافع عن حرية التفكير ورفض التقليد حتى آخر حياته. فهو ينتقد أسلوب التقليد والعناصر المانعة لرؤية الحقيقة كما هي، ويفسح المجال أمام حرية الفكر والتمَعن النظري، الذي صاغه في المبدأ العام الداعي إلى رفض الالتفات إلى المذاهب وطلب الحق بطريقة النظر (المستقل)، أو ما دعاه بضرورة أن يكون كل إنسان صاحب مذهب، فهو يبدو ههنا كممثل لفوضوية الفكر الحر، الذي ينظر إلى التقليد باعتباره مجافاة للحقيقة. فالحقيقة بنظر الغزالي، لا تمتلك معنى دون معاناة البحث الفردي المستقل. ولهذا أكد على استنتاجه القائل بأنه "لا خلاص إلا بالاستقلال"[٥].

---

(١) كتاب نقد العقل ل نور الدين السافي- ص٣١
(٢) المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول الى الحقيقة- السيد محمد عقبل المهدلي، ص ١٢٤
(٣) اللامعقول وفلسفة الغزالي–محي الدين عزوز- الدار العربية للكتاب- ليبيا تونس - ١٩٨٣ص٦٢-٦٣
(٤) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٥٢-٥٣
(٥) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٥٠

الجمع بين العلم والعمل

من الميزات العديدة التي اختص بها الإنسان وحده من بين كل الكائنات من أن الله أراد له أن يكون خليفة في الأرض، وسيداً في هذا الكون، وأن الله كرمه وفضله على غيره من المخلوقات، وزوده بالعلم، ومنحه الحرية، وحمله المسئولية، وسخر له الكون كله ليمارس فيه نشاطاته المادية والروحية على السواء.. وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجباً دينياً في الإسلام، فإنها من ناحية أخرى تعد مسئولية حتمية لا يستطيع الإنسان الفكاك منها وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها. ولهذا كان الغزالي منذ البداية حريصا كل الحرص على ضرورة ممارسة العقل الإنساني لوظائفه التي أرادها الله، وكان حرصه شديداً أيضاً على تمهيد الطريق أمام العقل، وإزالة كل العقبات التي تعوقه عن ممارسة نشاطاته. ومن أجل ذلك اتجه الغزالي إلى تحطيم هذه العوائق حتى يشق العقل طريقه إلى الفهم الصحيح والتفكير السليم، ليكون مؤهلاً لأمانة الخلافة التي ارتضاها الإنسان لنفسه في هذه الدنيا، وليصل إلى منتهى السعادة في الدنيا والآخرة من خلال الجمع بين العلم والعمل... وليس أي علم ولا أي علم... وقد وضح مسلك كل منهما في كتاب، حيث بدأ بكتاب "معيار العلم" والذي يوضح فيه قواعد علم المنطق والحكم وأصناف العقل والتفكير وغيره ..وكتاب معيار العلم يكمله كتاب "مقاصد الفلاسفة" الذي يشرح فيه أفكار الفلاسفة ومن ثم كتاب "تهافت الفلاسفة" والذي رد به عليهم. ومن ثم الجزء الآخر هو العمل "كتاب ميزان العمل" والذي فصل فيه كيف يصلح العمل وما معيار صحته.

يقول الغزالي: أيها الولد، العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون[1]. ونقل عن سهل رحمه الله قوله: الناس كلهم موتي إلا العلماء والعلماء سكارى إلا العاملين والعاملون كلهم مغرورون إلا المخلصين والمخلص علي وجل حتى يدري مإذا يختم له به. فويل للجاهل حيث لم يتعلم مرة واحدة، وويل للعالم حيث لم يعمل بما عمل ألف مرة"[2].

---

(١) أبو حامد الغزالي، أيها الولد- تحقيق وتقديم جميل ابراهيم حبيب -ص٢٥

(٢) الغزالي (١٩٩٣): بداية الهداية. تقديم وتحقيق وتعليق: الدكتور محمد زينهم محمد عزب. ط١ مكتبة مدبولي، القاهرة. ص٢٦

التسامح والموقف من الآخر

إن حالة التعصب عند الإنسان هي الحالة الطبيعية سواء من ناحية نفسية كتحيز للذات وللدائرة الخاصة أمام الأجنبي والغريب، أو من ناحية فكرية انطلاقاً من فكرة امتلاك الحقيقة المطلقة التي لا تجعل فرصة لتقبل الآخر والبحث عن المشترك معه. فالشعوب البدائية وشعوب القرون الوسطى حتى فترة قريبة كانت تعيش على التعصب للذات والتوجس من الآخر. ولكن مع عصر التنوير الاوروبي، وتفكك فكرة العقيدة الصلبة، وظهور النسبية وتعدد الحقيقة وشرعنة الاختلاف والتعددية، هيأت الفرد إلى أن يتنازل عن شيء من تصوره للحقيقة لأخيه الإنسان، مما يستدعيهم إلى العمل المشترك والتعاون مع الاختلاف. في هذه اللحظات من التاريخ الأوروبي وحين ترجمت هذه المبادئ إلى قوانين، تجاوزت الانتماء العرقي والديني بكل أشكاله لتجمع الناس بكل تنوعاتهم انطلاقاً من مبدأ المواطنة لا أكثر. هنا إذن مكمن الحل. الوصول إلى نسبية المعرفة وتفكيك الأفكار المتصلبة والتأكيد على المشترك البشري والتشريع للتعددية(١).

ولو تأملنا فلسفة الغزالي فإننا سنجد أن فكره التنويري جعله يقف موقفاً منفتح على ثقافات الآخرين. "فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها" كما يقول النبي (ص). ولذا فقد كان الغزالي متسامحاً نزيهاً حين قرر أن لكثير من العلوم فوائد لعدم منافاتها للدين فقال: فإذا كان ذلك معقولاً في نفسه مؤيدا بالبرهان ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلم ينبغي أن يهجر ويترك؟؟ فلو فتحنا هذا الباب، وتطرفنا إلى أن نهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل لزمنا أن نهجر كثير من الحق. ولذا كان الغزالي ينتقي القول الصادق دون التفاتة إلى قائله، كما أنه في هجومه العنيف ضد مخالفيه، لم يتفاد الإقرار بـ "عين الرحمة" والتمسك بها عملياً، بالقدر الذي يمكن تجسيده في صراع الأفكار، فقد أكد في آخر كتاباته الكلامية على أن "المجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له، فليتحرز منه جهده وليترك الحقد والضغينة ولينظر إلى كافة خلق الله بعين الرحمة"، وهي الفكرة، ذاتها التي سيعمقها في (الإحياء) وغيره(٢).

---

(١) معضلة الأصولية الإسلامية- هاشم صالح- دار الطليعة للطباعة والنشر. قراءة لعبد الله المطيري، الرياض، ٥/١٠/٢٠٠٦- http://www.alriyadh.com/2006/10/05/article191838.html

(٢) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٤٧

كما أحدث الغزالي ثورة في العقل الإسلامي، بأن سنّ فكرة الاطلاع على الرأي الآخر المخالف اطلاعاً دقيقاً يبلغ ثم يتجاوز ما توصل اليه. والغزالي ولئن سكنت روحه إلى منهج المتصوفة إلا أنه شرح في منقذه منهجه للوصول إلى التصوف والذي يقوم على التوغل في معرفة الآخر المخالف طمعاً في بلوغ الاطمئنان فيما يعتقده. أنه تصوف بعيد كل البعد عن التصوف السائد اليوم القائم على الانفصال عن الآخر والاكتفاء بالاحتفاء بما بين يدينا من حقائق وإشراقات والحال أن للحق بريق لا يلوح إلاّ حين نضرب الرأي بالرأي(١). لقد آمن الغزالى بأن الجهد العقلي مهما كان كبيراً فإنه يبقى في إطار التفكير التقليدي مجرد خادم وضيع للتعصب المذهبي، وعلى هذا الأساس بنى استنتاجه الخاص القائل بأن الممارسة الوحيدة التي تمتلك أحقيتها المعرفية هي تلك التي تتكشف من المجاهدة لا من المجادلة، إذ لا طريق حق في بلوغ الحقيقة سوى طريق المعاناة الفردية المتحررة من قيد التقليد والجدل المتعصب.

كما أن تسامح الغزالي لم يمنعه من الاطلاع، بصورة واسعة على الإنجيل والآداب المسيحية، لأنه كثيراً ما يستشهد في كتبه والأخلاقية منها خاصة بأقوال وحوادث للسيد المسيح. ولابد أن نشير إلى أنه كان حراً في انتفاعه من هذه الثقافات كلها، مرناً في مقارنتها وهضمها، واسع الصدر في مناقشتها وعرضها(٢). وقد خصه المبشر د. صموئيل زويمر الذي وقع تلخيصه في رسالة تحمل اسم "مقام المسيح المكين في إحياء علوم الدين" ورد في مقدمة هذه الرسالة: "ان حجة الإسلام أطاع صوت الضمير والحق والإنصاف، فلم يحكم على الكتاب المقدس بمجرد السماع والشيوع بل قرأه واستوعب شيئاً كثيراً منه ونقله إلى مصنفاته وزين به جيد آرائه، وقوى به حجة أقواله". أما الكتاب الذي يناقش فيه الغزالي آراء النصارى فهو كما شاءه الغزالي "رد جميل لألوهية المسيح" يستند فيه أبو حامد إلى ما جاء في الأناجيل من نصوص واضحة بيِّنة(٣).

ومجتمعاتنا العربية الإسلامية في العصر الحاضر أحوج ما تكون إلى هذا اللون من التنوير الفلسفي والديني معاً. وذلك من أجل نشر الوعى العقلي السليم ونشر

---

(١) الغزالي المتصوف الثوري [من خلال كتابه المنقذ من الضلال] إعداد: عبدالواحد قرط-
(٢) سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه – عبد الكريم العثمان – دار الفكر – دمشق ص١٣
(٣) تاريـخ الفلسفـة الإسلاميـة- ج١هنري كوربان- ص٢٧٦

الوعى الديني الصحيح حتى يمكن القضاء على فكر أصحاب الأهواء الفاسدة.. والاعتقادات المحرفة.. والأصدقاء الجهال؟. إن الغزالي بعد ثمانمائة عام على رحيله كان لا يزال حياً بيننا يشخص أدواء مجتمعاتنا ويصف لها العلاج الناجع، فالذي يرقب أحوال مجتمعاتنا الإسلامية يجد خللاً في الفهم الديني لدى قطاعات عريضة وبخاصة بين الشباب، كما يجد أيضاً كثيراً من الخرافات والأوهام لا تزال تعشش في عقول الكثيرين من أبناء هذه الأمة. ومنهج الغزالي التنويري، هو المنهج الملائم لمجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة، للأخذ بيدها إلى طريق النور والحرية، حتى ينعم أبناؤها بالخير والاستقرار، وينطلقوا بحرية نحو آفاق رحبة من التقدم والازدهار، وبذلك يواكبون عصرهم ويحافظون- في الوقت نفسه- على هويتهم التي أصبحت في عصر العولمة معرضة لأخطار لا يعلم مداها إلا الله.

المبحث الثالث

العرب .. وسؤال الحداثة

تعبر كلمة حداثة (Modernity عصرنة أو تحديث) عن أي عملية تتضمن تحديث وتجديد ما هو قديم، وقد استخدمت للدلالة على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا في بداية العصر الحديث، والتي بدأت مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة، حيث شكّل نقد وتفكيك الميتافيزيقا أكبر مهام الفلسفة في تلك الفترة. فقد كان السخط على رجال الدين والتبرم من سيطرة روما على الدول أحد عوامل التغيير التي عجلت بظهور الحداثة. ففي نهايات العصور الوسطى وبداية عصر التنوير كانت التفسيرات حول العالم وما فيه تدور في حيز الدين. وعندما أسس نيوتن قوانين الفيزياء الحركية أو الميكانيكا، أوحت هذه القوانين للناس أن العالم يمكن فهمه بدون العودة إلى الدين، هذا بالرغم من أن نيوتن كان يؤمن بأن الله خالق الكون وأنه هو الذي خلق هذه القوانين، إلا أن فهمها أو دراستها يمكن أن تتطور بدون العودة إلى الإنجيل. وفيما بعد، قام آخرون بدراسة مجالات أخرى من الحياة بمنأى عن الدين، وكل هذه أعطت إمكانية إخراج الدين من دائرة الحوار وجعله عقلاني منطقي ويمكن التكهن به، وأن الإنسان يمكنه استيعاب كيفية عمل الأشياء وتغييرها.

ويعتبر الفلاسفة المحدثون أن كانط هو واحد من صانعي الحداثة التي بدأت تغزو أوروبا ابتداء من المنتصف الثاني للقرن السابع عشر، حيث وصلت أوروبا قمة تقدمها وازدهارها، في حين تعطلت محاولات التحديث المتكررة في العالم العربي منذ القرن التاسع عشر، حيث تعود تلك العطالة إلى جملة عوامل بنيوية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية، ولكنّ العامل الأهم تمثل – على الخصوص – في اعتقاد من تنطحوا لقيادة عملية التحديث أنها مجرد توطين المنتجات والمنجزات المادية للحداثة في البيئة العربية، دون الاهتمام الكافي بإعادة بناء المجتمعات العربية بالاستفادة من معطيات الحداثة ومكوناتها العقلانية، التي تضمن توطين قيم الحداثة في التربة العربية.

التأصيل الثقافي لقيم الحداثة في الثقافة العربية.

إن السؤال الفلسفي الجوهري الذي يُطرح الآن هو سؤال الحداثة، فسؤال الحداثة هو سؤال الأسئلة. كيف ننخرط في العصر الحديث، عصر العلم والتقنية، ذلك أنه لا يجوز أن نعيش في عصر بِقِيم وأفكار ومعاني عصر آخر. لقد ولّدت صدمة الحداثة عندنا تمزقات وخلقت تشوهات ذهنية ومعرفية وسلوكية ومؤسسية كبيرة، وترتب عنها حالة فصام وجداني ومعرفي ووجودي مُعَمَّم. فقد كشفت التجربة العربية المعاصرة عن إفلاس أخلاقي وفكري عميق في بنية المجتمعات العربية، وبدا واضحاً للعيان مدى الانحدار السياسي والأخلاقي والديني الذي وصل إليه الواقع العربي، ناهيك عن العجز الكامل في استيعاب التطورات الدولية وما يترتب عليها من تحديات مصيرية للمنطقة العربية وشعوبها[1]. فحين ينظر المرء إلى العالم الإسلامي المعاصر يتبدى له الوضع المخيب للآمال الذي وصل إليه التطور العلمي. فعدد الكتابات العلمية التي تصدرهـا الهنـد وإسبانيا تفوق عدد ما تصدره الدول الإسلامية مجتمعة (٥٧ دولة)، إذ لا تتجاوز نسبة مساهمتها من الابتكارات العلمية على الصعيد العالمي واحد في المئة، وهي نسبة ضئيلة ورديئة الجودة في الغالب الأعم[2]. ففي حين تدخل البشرية مرحلة التكنولوجيا الكاملة، لا تزال الدول العربية "الارقى، بالكاد تدخل بدايات مرحلة الصناعات الصغيرة. ولو رجعنا إلى آخر ٥٠٠ اختراع غيّرت وجه البشرية لوجدنا أن الأمم الأخرى هي التي أنجزتها، بينما حال العرب يسير من سيء لأسوأ، حتى وصلنا لمرحلة بات الصراع في العالم العربي والإسلامي محصوراً بين الدكتاتوريات الرجعية وبين التيارات الدينية المتخلفة، حيث سيستمر ذلك لسنين قادمة سيدخل خلالها العرب نفقاً مظلماً طويلاً، إذا لم يحسموا أمرهم فوراً باتجاه التطور العلمي والتكنولوجيا والصناعي. ومن هنا فإن عودة الأمة الإسلامية إلي ناصية الحضارة يتطلب إصلاحاً دينياً حقيقياً، يعيد للدين معناه الحقيقي ويحد من نفوذ رجال الدين، بالإضافة إلى البعد عن تركيز الخطاب الديني الحالي المعتمد علي

---

(١) نحو توطين الحداثة في العالم العربي المعاصر- الدكتور عبدالله تركماني- تونس في ٢٠٠٤/١٠/١٢
http://hem.bredband.net/cdpps/s362.htm-

(٢) أبو حامد الغزالي وتقويض منهج التفكير العلمي في الحضارة الإسلامية-حسن حسن- ترجمة: عبدالرحمان عمار تحرير: علي المخلافي- نشر: قنطرة ٢٠١٣

الغيبيات، لأن في هذا فصلاً للدين عن الواقع وعن مجريات الأحداث وحركة التاريخ.

من هنا فإن الإصلاح والتجديد في الثقافة العربية، يجب أن يستهدف أولا وقبل كل شيء إنشاء مرجعية ثقافية عربية واحدة عامة. مرجعية أم ترتبط بها جميع المرجعيات الفرعية، لتصل الماضي بالحاضر في اتجاه المستقبل، وهذا يتطلب تبني استراتيجية التجديد من الداخل، التي تتحرك على محورين متكاملين: محور النقد وإعادة الترتيب والبناء لتراثنا الثقافي بمختلف منازعه وتياراته، ومحور التأصيل الثقافي لقيم الحداثة وأسس التحديث. فيجب أن نواصل العمل على إعادة بناء تراثنا بصورة تجعله موصولاً بحاضرنا مستجيباً لاهتماماتنا ولروح عصرنا. ويجب أن نعمل على تبيئة وتأصيل قضايا الحاضر في ثقافتنا وذلك بإيجاد أصول لها تستطيع تأسيسها في وعينا الديني والأخلاقي والثقافي. فقضايا حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية والروح العقلانية والنزعة النقدية الخ... وغيرها من القضايا التي تشكل قيم الحداثة وقوام التحديث لم تترسخ ولم تتوطد في النظام الثقافي الأوربي نفسه إلا بعد أن تم تأصيلها فيه، أي بعد أن ربطت بـ أصول كُشِف عنها داخل هذا النظام نفسه أو وضعت فيه وضعاً، ثم نقلت إلى المدرسة، عن طريق المعلم والكتاب، لتصبح جزءاً من نظام التعليم. وكم سنكون مخطئين، إذا نحن اعتقدنا أنه من الممكن غرس قيم الحداثة في مجتمعنا العربي بمجرد نقلها إليه أو بالعمل على التوفيق بينها وبين القيم السائدة عندنا، لأن نقل قيم الحداثة لمجتمعاتنا، نقلاً ميكانيكيا بدون تأصيل، جعل وجودها وحضورها فيه يعاني مما نعرفه من نكوص وانتكاس، وازدواجية مترسخة في مجتمعنا وثقافتنا(١).

ثنائيات الأصالة والمعاصرة والذات والآخر

برزت ثنائيات خطيرة في نسيج الثقافة العربية الحديثة، منها: الأصالة والمعاصرة والذات والآخر، والماضي والحاضر وغيرها. وقد نجحت تلك الثنائيات في إحداث انقسام شديد في التصورات، وأصبحت تمثل مرجعيات يصدر عنها هذا

---

(١) تأصيل قيم الحداثة_ محمد عابد الجابري: October 20 2010 صحيفة حريات الالكترونية http://www.hurriyatsudan.com/?p=1150

المثقف أو ذاك، وانقسمت الممارسات الثقافية على قسمين: قسم يذهب إلى أنه لا سبيل أمام ثقافتنا إلا بالاندماج التام في ثقافة الآخر، بوصفها ثقافة شاملة وكونية(١)، وإحداث قطيعة معرفية مع الماضي، ومع القراءة السائدة للدين. وقسم يقول أنه لا سبيل إلا الصدام الثقافي بالآخر(٢). فالموقف الأول يصدر عن رؤية لا ترى سبيلاً لها إلا مماثلة الآخر، ومطابقة معطياته في شتى الحقول والميادين، دون مراعاة لطبيعة تلك المعطيات ومحاضنها الثقافية. أما الموقف الثاني فيصدر عن رؤية لا ترى سبيلاً لها إلا التطابق مع الذات، بما يوقف إمكانية الإفادة من الآخر والانكفاء على النفس. وهنا ينبغي علينا التأكيد بوضوح، أن الاعتصام بالذات لا يقل خطراً عن التماهي في الآخر، فالأول مبعثه التعصب والانغلاق، والثاني مبعثه الضياع والحيرة، وكلاهما لن يفضيا إلا إلى مزيد من العزلة عن الآخر أو التطابق معه. وفي الحالين، نرى أن ثمة تغييباً واضحاً لمبدأ يفرض حضوره وهو مبدأ الاختلاف الذي يتأسس بوساطة تعميق الرؤى الذاتية من جهة، والحوار مع الآخر من جهة ثانية، وجعل الحاضر موجهاً ومنطلقاً لجملة التصورات الفكرية وموضوعاً للبحث والتجديد.

إن تدشين أرضية صالحة ثقافياً للاختلاف في الرؤية والمنهج، توجب بطبيعة الحال استئناف النظر مجدداً، وبعمق وروية ووعي نقدي في كل طبقات الثقافة العربية التي تشكلت خلال العصور التي انقضت، واستئناف النظر إلى جوار ذلك في معطيات الثقافة المعاصرة بمصادرها الكثيرة، والغربية منها بوجه خاص. وبدون رؤية نقدية - حوارية، يصعب تصور ظهور أي نوع من الاختلاف فالاختلاف المطلوب هو: الانفصال الرمزي عن الآخر، بما يمكن من رؤيته بوضوح كاف، وهو في الوقت نفسه انفصال رمزي عن الذات، بما يمكن من مراقبة أفعالها وضبط تصوراتها، ذلك ان التطابق الكلي مع الذات يولد نوعاً من العماء الخطير الذي لا يقل عن الانقطاع التام عنها(٣).

---

(١) طه حسين مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة مطبعة المعارف ١٩٤٤ ص ٣٤، ٤٤

(٢) حسن حنفي من العقيدة الى الثورة، بيروت المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨

(٣) مستقبل الفكر الفلسفي العربي-عبدالله ابراهيم-مجلة نزوى مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان- العدد الحادي عشر ٢٠٠٩/٦/٢٦

ضرورة الانفتاح وتجاوز مرحلة التراث

غير مجد قيامنا، نحن كعرب – بالتغني بأمجاد الماضي والبكاء على الأطلال، وليس من المناسب أن نقف عند التراث لمجرد أنه تراث، بل لا بد من أن نتجاوز مرحلة التراث، وبحيث ننفتح بكل قوتنا على التيارات العلمية والفكرية والأدبية والفلسفية، والتي تزدهر الآن في البلدان الأوربية. فلا يصح أن نحيا الآن مشكلات السلف، كما لا ينبغي لنا، من جهة أخرى أن ننفصل عن عصرنا أو أن ننسلخ عنه بالهروب إلى الماضي. لا ينبغي أن نقدس آراء السلف، بل يجب أن نعطي لأنفسنا حق نقدهم ومراجعتهم وتجاوز ما انتهوا اليه، لأن الفكر الديني إذا لم ينمى ويطور ويجدد ويواكب، آل إلى الاضمحلال والاندثار[1]. ومن يتأمل تاريخنا الفكري كعرب سوف يصاب بالدهشة البالغة حين يقارن بين الماضي والحاضر، الماضي يعد مزدهراً ازدهاراً لا حد له، أما الحاضر فقد أصبحنا للأسف الشديد وكأننا ليس لدينا إبداع في أي مجال من مجالات العلوم، أصبحنا أصحاب توكيلات فكرية، وساد فكرنا نوع من التراخي[2]. فثقافتنا العربية والإسلامية في الوقت الراهن، هي ثقافة القرون الوسطى، وهي ثقافة لا تعلّم سوى الرياء والنفاق والكذب ولا تستطيع أن تجهر بالحق وليست حرة، لأن الرقابة هي جزء عضوي في الثقافة العربية، ليس فقط من أهل السلطة، وإنما توجد الرقابة الاجتماعية والسياسية. ولذا لا يستطيع أحد أن يقول ما يفكر فيه بصراحة. ولذلك لا أجد حرجا في القول إننا في حل من الأخذ بتجارب السابقين علينا وعدم الأخذ بآرائهم إذا تعارضت هذه الآراء مع مصالحنا. لقد كان لسلفنا الصالح مشاكلهم ولنا مشاكلنا، وكانت لهم اهتماماتهم ولنا اهتماماتنا ومن ثم فإنه من الخطأ التاريخي أن نلغي الفترات الزمنية التي باعدت بيننا وبينهم.. وهنا لا يجب الخلط بين العقيدة المنزلة وبين الفكر الديني.. لا ينبغي الخلط بين ما هو إلهي خالص وبين ما يمكن أن يستنبطه الاجتهاد البشري من قراءة النص، هذه القراءة البشرية لا ينبغي أن تكون عالية على النقد ومن ثم فإن مراجعتها أمر حيوي[3].

---

(١) مدخل الى الفلسفة الاسلامية- د. فيصل بدير عون – القاهرة – دار النهضة العربية – ٢٠٠٦- ص٧

(٢) الفلسَفة العَربيَّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. عاطف العراقي- دار الرشاد- مصر - ط٦ – ٢٠٠٩- ص٩

(٣) مدخل الى الفلسفة الاسلامية- د. فيصل بدير عون – القاهرة – دار النهضة العربية – ٢٠٠٦-ص٧

وهنا يمكن أن نستفيد من فلسفة الغزالي الذي لم يكن أسيراً للانتماء المذهبي أيا كان مشربه، حيث كان هدفه وغايته الحقيقة، فهو يضع على سبيل المثال، جالينوس والحكماء (الفلاسفة) في مصاف أئمة الإسلام، أي أنه لا يأبه بموقع ومكانة وانتماء الشخصية الفكرية في العرف والتقليد العاديين، مقارنه بقرب أو بعد الشخصية المعنية عن الحقيقة. وهكذا تصبح إنجازات الوعي والمعرفة الإنسانيتين مقبولة بحد ذاتها، مما يؤدي بدوره إلى صياغة المبدأ الدقيق في التعامل الفكري مع الحقائق من خلال تغييب الثقل التاريخي والعقائدي لها. إنه يرفع ممارسة إظهار أهمية الفكرة بحد ذاتها فوق كل العوارض العقائدية والمذهبية ليحولها بالتالي إلى مستوى المبدأ النظري. وليس من قبيل الصدفة أن يكرر في أماكن عديدة من مؤلفاته عبارة أن "لا معنى للاشتغال بالأسامي، فإن المصطلحات مختلفة، وأن الضعيف يطلب المعاني من الألفاظ[١]. وكان يرفع شعاره المحبب والقائل خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طالع الشمس ما يغنيك عن زحل[٢]. وهكذا فإن الغزالي لم يكن مفكراً جامداً، بل كان طيعاً في مشاربه الثقافية. فقد ذهب إلى أن آفة المفكر أن يقف عند حد مذهب معين دون إدراك للمذاهب الأخرى، كما أن آفته أيضاً هي أن يقبل هذا المذهب أو ذاك قبولاً أعمى لا لشيء إلا لأنه يكره هذا القائل به أو أنه يميل إلى هذا المفكر قبل أن يخبر ما ذهب إليه، وهذا خطأ فاحش عند الغزالي[٣]. فما أحوجنا إلى نظرةٍ فاحصة كنظرةِ الرَّجل، وإلى تأمُّل دقيق كتأمله، وما أشد حاجتنا إلى العودةِ إلى تراثِنا بعينٍ فاحصة وقلبٍ حيٍّ نابضٍ، يطمح للاستفادةِ من كلٍّ قديم مفيد، والتركيز على كلٍّ جديد نافع. نعم نحن نحتاج إلى إعادة قراءة الغزالي قراءة ثورية تتأقلم مع واقعنا. فإن لم نحي التراث تصدى للمهمة الآخرون من أدعياء الحداثة والثورية والتجديد.

طريق الاستقلال الفلسفي:

إن نظرة فاحصة ودقيقة لمعطيات الثقافة العربية، بمظاهرها الفكرية والإبداعية تكشف عن معضلة مكينة تتخلل نسيجها الداخلي، ألا وهي مماثلة الثقافة الغربية

---

(١) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٤٠ ،٤٣

(٢) أرنست رينان: ابن رشد والرشيدية كيف، ٢، ١٩، ص٦٢ (بالروسية).

(٣) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور: فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٤٠٢

ومطابقة تصوراتها، ويعود ذلك إلى سببين، **أولهما**: هيمنة "المركزية الغربية" بمحدداتها الثقافية، وهي تمارس أنواعاً من القهر ضد "الثقافات الأخرى" بوصفها مصدراً للثقافة الكونية، وقد طال ذلك ثقافتنا العربية. **وثانيها**: الاستجابة السلبية وغير الفاعلة لمعطيات الثقافة الغربية. ومن هنا فإن البحث عن سبب غياب الممارسات المنتجة للمعرفة، في ثقافتنا ينبغي أن نمنحه الأولوية في مضمار تحديث الفكر العربي، بحيث ندقق في الأسباب التي جعلت ثقافتنا تتصف بالاستجابة السلبية لثقافة الآخر حيث أن ذلك، يؤشر لحالة ضمور خطيرة في مكونات الثقافة العربية الحديثة، الأمر الذي جعلها عاجزة عن التفاعل الإيجابي مع الثقافات الأخرى. وهذا لابد أن يدفعنا لابتكار صيغه لعلاقة جديدة مع الغرب قد تفضي إلى نوع من الاختلاف بدل المطابقة. حيث إن الاختلاف الحقيقي الواعي فقط هو الذى يمكن أن يمنح الثقافة العربية الحديثة هويتها الحية المنفتحة على الثقافات الأخرى، ويوفر حرية نسبية في ممارسة التفكير دون الشعور بإثم الانفصال عن الماضي ولا خشية التناقض مع الحاضر"[١].

يقول المفكر الإسلامي التركي محمد فتح الله كولن: إن الخطأ الذي وقعت فيه الأمة الإسلامية هو أنها بدلاً من أن تجعل القديم أساساً متيناً يقام عليه الجديد، وبدلاً من أن تطور القديم بمعطيات الجديد، فقد فصلت القديم عن الجديد، وجعلتهما شريحتين، وربطتهما بحقبتين منفصلتين، وأحياناً استعدت بعضهما على بعض، وأحياناً أخرى عارضت بينهما، مما أدى إلى معضلات في الأسس. وأضاف: إن الأمة الإسلامية ملزمة بإعداد البيئة الطيبة لزمان ثقافي جديد يطور حياتنا الفكرية، بتفسير ثقافتنا تفسيراً معمقاً، وتقويمها تقويماً دقيقاً، ليس من أجل منطقتنا الجغرافية وحدها، بل من أجل تأسيس جسر متين ودائم بيننا وبين العالم المتحضر[٢]. ومعنى ذلك أن الاستقلال لا يعنى الانعزال، ولا يؤدى اليه بالضرورة. إنه يتميز سلبياً برفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابياً بالحرية والسيادة والمسؤولية. الاستقلال الحقيقي موقف وحركة، موقف تجاه الغير، وحركة بين الذات والغير. وهو يستلزم التفاعل والمشاركة والإبداع، والمشاركة تقتضي الاستقلال والإبداع، والإبداع لا يكون دون

---

(١) مستقبل الفكر الفلسفي العربي-عبدالله ابراهيم-مجلة نزوى مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان-لعدد الحادي عشر ٢٠٠٩/٦/٢٦

(٢) صحيفة رأى اليوم الالكترونية - ١١-٣-٢٠١٤

استقلال ومشاركة. والإبداع كما نفهمه هو الإيجاد دون مثال معين. فإذا تقيد فعل الإيجاد بمثال، كان تقليداً. والتقليد شكل من أشكال التبعية[1].

ومن هنا فإن الشروط العامة اللازمة لموقف الاستقلال الفلسفي في وضعيتنا التاريخية الخاصة هي: **أولاً**، رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي، مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني. أما **ثانياً** فهو تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها. ومن نتائج هذا الشرط أنه يساعدنا على تجنب الوقوع في الانتقائية الفلسفية. ومن هنا لسنا نخطئ إذا جعلنا النقد شرطاً **ثالثاً** لتحقيق الاستقلال الفلسفي. فمن اللازم لنا في كل الاحوال وبقدر الاستطاعة هضم الأفكار التي تفيدنا في حل مشكلاتنا بعد تطهيرها بنار النقد[2].

ضرورة تجديد الخطاب الديني

لا ريب أن مسألة تجديد الخطاب الديني ليست من أسئلة عصر النهضة الحديثة الذي اشتدت فيه الحاجة إلى فعل التجديد، حيث ارتفعت فيه أصوات المفكرين والمصلحين الاجتماعيين التواقين إلى فعل التجديد بوصفه وسيلة ضرورية للتخلص من براثن الجهل والتخلف في مواجهة أنصار الجمود والتقليد، بل هي دعوة أصيلة من حيث نشأتها ومن حيث أصولها النظرية التي انبنت عليها. فقد اشتغل على مشروع التجديد مفكرو الإسلام قديما وحديثا، تنظيرا وممارسة، بمقتضى شمولية الإسلام واشتماله على قواعد عامة تحقق مقاصدها في الخلق، من خلال استيعاب أسئلة الواقع المتجدد. والنظرة الواقعية إلى المشكلات الحضارية. ذلك أن الإسلام في عمقه حوار مستمر بين النصوص الدينية الثابتة من جهة والحياة الواقعية المتغيرة من جهة أخرى، أو جدل دائم بين ثابت أزلي متعال، ومتغير متجدد. وبمقتضى هذا الأصل كانت قضية تجديد الخطاب الديني من القضايا الأساسية في الخطاب النهضوي

---

(١) طريق الاستقلال الفلسفي- سبيل الفكر العربي الى الحرية والإبداع- د. ناصيف نصار- دار الطليعة بيروت ط٢ ١٩٧٩-ص٢٠٩، ٢١٠

(٢) طريق الاستقلال الفلسفي- سبيل الفكر العربي الى الحرية والإبداع- د. ناصيف نصار- دار الطليعة بيروت ط٢ ١٩٧٩-ص٢١١-٢١٥

الإسلامي الذي نهض بالدعوة له دعاة ومصلحون ومفكرون من مختلف أقطار العالم الإسلامي، تجمع بينهم الرغبة في الإصلاح عن طريق فتح باب الاجتهاد، وإشاعة ثقافة كونية مبنية على أسس شرعية وعقلية. ولا زالت هذه القضية الحيوية تستأثر باهتمام الباحثين والمفكرين المعاصرين خصوصا مع التطور الهائل الذي شهدته مناهج العلوم الإنسانية والنظم الوضعية التي تروم بدورها تحقيق العدالة الاجتماعية في أحسن وأكمل صورة.

وفي سياق هذا التحول الشامل يحاول الخطاب النهضوي الإسلامي على غير عادته أن يقيم الأدلة والبراهين العقلية والنقلية لتأكيد عالمية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان، وكيف تستطيع نصوص الوحي المنزل - بفضل ما تزخر به من قيم كونية متعالية، ومبادئ إنسانية سامية لنظام واقعي أفضل- أن تحتفظ بقدرتها على التكيف مع مختلف التحولات الإيجابية التي تحاول النظم الوضعية المعاصرة أن تصل إليها. عبر الاستجابة القبيلة والبعدية لكافة الأسئلة المطروحة المرتبطة بالمسألة الدينية وبالمسألة الإنسانية الهادفة إلى جعل الإنسان قادرا على قيادة العالم نحو الأفضل والأكمل والأجمل[1].

ومن هذا المنطلق أخذت فكرة التجديد موقعَها في التراث الإسلامي تحت اسم "الإحياء" كما هو صنيع الإمام الغزالي في مؤلفه الشهير "إحياء علوم الدين". وهو عمل إجرائي ومشروع فكري متكامل يقيم قضية التجديد على أسس علمية وعملية ويلامس جوانب مهمة من العلوم الإسلامية، وقد مهد الإمام الغزالي لمشروعه الإحيائي بمقدمات في فضل العلم والتعليم للتدليل على أن فعل الإحياء يتم عبر هذه القنوات. وقد تجلت مسألة التجديد أيضا في الخطاب الفلسفي الإسلامي الذي اختار لغة التوفيق بين الفلسفة والدين أو الكشف عن مناهج بعينها طريقا للبرهنة على قدرة الشريعة على استيعاب كل ما هو عقلاني بمقتضى أن "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[2]

(١) مقدمة في تجديد الخطاب الديني الدكتور عبد القادر بطار – موقع ناظور سيتي- http://www.nadorcity.com

(٢) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص، ٩٦

المبحث الرابع

رسالة الغزالي في تجديد الدين وإحيائه

اختلف العلماء والمفكرين حول معنى التجديد، ولكن غالبيتهم يتحدثون عن إحياء العمل والأمر بالكتاب والسنة أو أنهم يتحدثون عن اصدار اجتهادات أصولية وفقهية ليواكب الدين حركة العصر الحديث والمتطلبات المستجدة للمسلمين الناشئة عن تغير نمط العيش وظهور أمور لم تكن متواجدة في عهد المتقدمين أو المتأخرين من الأئمة والعلماء. فالمجدد هنا يكون عالما بالكتاب والسنة وفقيها وأصوليا يستطيع الموازنة بين الأمور ويأتي بالجديد من الاجتهاد المبني على قواعد سليمة كي يفي بأمانة العلم ويؤكد مرة أخرى أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان.

وقد كان القرن الذي عاش فيه الغزالي قرن صراعات كلامية قاتلة بين المتكلمين والمحدثين والفقهاء. وفي نفس الوقت ساد التصوف البدعي الذي مثّل مرحلة تحذير للأمة نمت تحت ظلالها الحركات الباطنية والقرمطية، وتقدم الصليبيون يزحفون بجحافلهم من كل بلاد أوروبا، لأنهم أدركوا مستوى القاع الذي انحدر إليه المسلمون، وعرفوا أن قبلتهم لم تعد واحدة ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ﴾ (الحشر: ١٤). أما أصحاب الحركات الضالة الذين غلبتهم اللاعقلانية واللامنطقية، فأولوا الإسلام تأويلاً باطنياً غنوصياً، وشتتوا وجدان المسلم وعقله. وتلفت أبو حامد حوله فلم يجد معيناً له على الحق الذي يعرفه، ولا على الفقه الشمولي للإسلام الذي يريده. فقد رأى تآكل أهل الحق الداخلي، وشراسة أهل الباطل الخارجية، وامتداد الملحدين في فراغ المسلمين. وفي إطار الجمع بين الخلوة والتفاعل، والشريعة والحكمة، والحديث والفقه، كتب أبو حامد كتابه الذائع الصيت "إحياء علوم الدين"[(١)]. حيث

---

(١) الطريق إلى إحياء علوم الدين والدنيا معا. د عبد الحليم عويس – مجلة حراء/ قضايا فكرية – العدد ٢٨ -يناير – فبراير ٢٠١٢- اسطنبول – تركيا

كان الغزالي يشعر في أعماقه أن الأقدار العليا، ناطت به مهمة تجديد الدين وإحيائه على رأس المائة الخامسة. فلم يعد يكفي عمله (الهدمي) في إنزال الفلسفة من عرش غرورها، وإيقاف الفرق المنشقة عند حدها، بل لابد من عمل (بنائي) آخر، لحساب الإسلام، وكان هذا العمل البنائي يتمثل في أمرين، أحدهما إحياء العلوم الدينية الحقيقية، خلفاً للعلوم الفلسفية، والآخر إحياء الشعور الديني، الذي يدفع إلى العمل بالدين، عملاً خالصاً غير مغشوش ولا مدخول. ومن قرأ مقدمة (الإحياء) يلمس هذا الوعي أو الإحساس الداخلي عند الغزالي(١).

وقد اختيار الغزالي هذا الاسم ليعبِّر عن أهدافه ومقاصده (إحياء علوم الدين)، حيث "صرّح في أول الكتاب أنه يشكو من انصراف الخلق عن الاهتمام بالجوهر والمضمون إلى الاهتمام بالشكل والمظهر، خاصةً في السلوك وممارسة الشعائر الدينية والطقوس، وأن البحث عن المعنى والمضمون قد ضاعت معالم الاهتمام به حيث لم ينشغل به أحد، وتحوّلت عبادات الناس وممارساتهم للطقوس الدينية أعمالاً مظهريةً تخلو من الإحساس القلبي والشعور الوجداني، وبالتالي لم يظهر أثرها في حياة الناس محبةً وتراحماً وتواضعاً ومودةً. فوضع هذا الكتاب ليُحيي به هذه المعاني الدينية في قلوب الناس، وليلفت نظرهم إلى أن تطهير الباطن أكبر وأهم من الاهتمام بتطهير الظاهر، وأن صحة القلب من أمراض النفاق والرياء.. أهم من صحة البدن ولذلك وسم كتابه بـ"إحياء علوم الدين" ليربط بين النظر والعمل، بين الدين والأخلاق(٢).

ويعتبر هذا السفر العظيم ثورة روحية في وجه أصحاب الطقوس والشعائر الجوفاء التي لا تعبِّر عن حياة القلب وامتلائه بمعاني الإيمان، بقدر ما تعبّر عن سلوك مظهري لا يتجاوز أثره موقعَ أقدام صاحبه، ولذلك نجد الغزالي يصرخ بصوت عال في وجوه المريدين أن يقترن السلوك المظهري وعمل الجوارح بحياة القلب ويقين الاعتقاد؛ ليكون القلب المؤمن والعقيدة الحيّة، هي التي تحرك الجوارح حباً في الالتزام بالأوامر والنواهي وليس نفاقاً للمجتمع أو كسباً للشهرة. والكتاب يتأسس على

(١) الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه- يوسف القرضاوي – مؤسسة الرسالة ط٤ ١٩٩٤ - ص ٧٧ – ٧٨
(٢) الجابري محمد عابد. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات. المركز الثقافي العربي، البيضاء المغرب، الطبعة الاولى، ١٩٩١، الصفحة ١٧٠ .

كلمة الإخلاص لله بالتوحيد، والإخلاص للدين بالرجوع إلى حظيرته، والعمل بجوهره. ويحاول فيه مؤلفه تصحح الكثير من المسائل التي تناولها سابقوه من الفقهاء وعلماء الدين، بحل ما عقدوه وكشف ما أجملوه وترتيب ما بددوه، ونظم ما فرقوه، وإيجاز ما طولوه وضبط ما قرروه، وحذف ما كرروه وإثبات ما حرروه، وتحقيق أمور غامضة استعصت على الإفهام.

الاحياء في العصر الحديث:

إن الشمول الذي سيطر على كتاب الغزالي انتقل إلى الكثيرين ممن جاءوا بعده، فاستخدموا لفظ «الإحياء» مراراً وتكراراً كلما اعتقدوا أن الناس قد انصرفوا عن "الدين الصحيح"، وأن العقيدة قد خالطتها شوائب وجرحتها ألوان عدة من الشرك الخفي، واللهو الظاهر. وارتبط الإحياء هنا بمسألة العودة إلى الدين في صورته النقية التي كان عليها وقت نزول الوحي وتكليف سيدنا محمد (ص) بالرسالة. وقدم العديد من علماء الإسلام وفقهائه المحدثين مثل هذا التصور، حيث تعددت آراءهم حول الأسباب التي أدت إلى ظهور تيار الإحياء. فهناك من أرجعها إلى الصدمة الحضارية التي أصابت علماء المسلمين جراء احتكاكهم بالغرب في لحظة توهجه وهيمنته ونزعته الاستعمارية الحديثة، وشعورهم بأن سبب فقدان المسلمين لموقعهم ومكانتهم هو ابتعادهم عن الدين، ومن ثم فإن العودة إليه، أو إحياء ما كان عليه المسلمون الأوائل هي الطريق المثلى لاستعادة المجد الإسلامي الضائع. وهناك من عزا هذه الظاهرة إلى الفجيعة التي انتابت قطاعاً من المسلمين لانهيار "الخلافة العثمانية" عام ١٩٢٤. فهبوا إلى نجدة أمة كانت شمس حضارتها تتوارى خلف جبال من الغيوم الداكنة، وحسبوا أن الإنقاذ يقوم على أكتاف السياسة وينزع إلى المقاومة المسلحة، وتناسى أغلبهم شروط الحضارة، ومحددات النهضة، كما فهمها المسلمون الأوائل، وإعداد العدة كما أعدوها.

وهنا برز السؤال كيف السبيل إلى إحياء الدين، ليعود قوة دافعة كما كان أول عهده؟. يجيب د. زكي نجيب محمود على ذلك بقوله: إنني مؤمن أشد ما يكون الإيمان، بأن نهوضنا بعد الكبوة الحضارية التي طال بنا عهدها، وأعني نهوضنا الذي يتيح لنا أن نسير مع سائر الدنيا سير الشركاء لا سير الأتباع، لن يتحقق إلا إذا جاءت

الحوافز من الدين والوسائل من العلم، لماذا؟ لسبب ظاهر، وهو أن الحوافز في صميمها قيم نريد لها أن تتحقق في دنيا الواقع، فمن أين نأتي بهذه القيم الحافزة؟ إن مصدرها الأول، وربما كان مصدرها الوحيد هو الدين. ولكن ما سبيلنا إذن إلى إحياء الدين؟ كيف أضع في رؤوس الناس مجموعة القيم التي يدعو إليها الدين، بحيث تتحول تلك القيم إلى حوافز لا يستقر صاحبها إلا إذا أخرجها للناس ولنفسه عملاً مرئياً مثمراً، وبحيث لا تظل في رؤوس أصحابها من قبيل المحفوظات التي نكتفي منها بأن نعيدها على الأسماع ميتة أو كالميتة، لا يهتز لها عصب ولا ينبض بها عرق.

ويضيف د. زكي نجيب محمود بقوله: إننا إذ نتكلم عن الإحياء الديني، لابد أن يرد إلى أذهاننا (إحياء علوم الدين) للغزالي. فماذا أرد الغزالي أن يحققه بذلك (الإحياء)؟. أظنه أراد أمرين: أراد أن يعود بالإسلام إلى عهده الأول، ثم أراد أن يقاوم الذين حسبوا أن معرفة الحق وحدها تكفي، فقال في ذلك: بل لابد إلى جانب المعرفة من سلوك، وأن يجيء ذلك السلوك محققاً للشريعة. وعندما نقول إن الغزالي أراد بإحيائه لعلوم الدين أن يعود الإسلام إلى عهده الأول، فمن الواضح أن هذه العودة لا تكون بمجرد (الحفظ) لما كان يقوله الأولون؟ بل إن هذه العودة لا تعني شيئاً إذا لم تكن تعني أن أعود إلى ذلك الضرب من الإيمان الذي يحول العقيدة إلى عمل[١]. والمعلوم أن الغزالي ربط العلم بالعمل ورفع مكانة العلماء العاملين المعلمين فقال في إحيائه: من علم وعمل وعلم فهو الذى يدعى عظيماً في ملكوت السموات، فإنه كالشمس تضئ لغيرها وهى مضيئة في ذاتها[٢]. وهكذا فقد كان التحول الذي أسماه الغزالي (إحياء) هو في عمقه تحول من الفكر مجرد الفكر، إلى الإرادة التي تخرج من ذلك الفكر إلى مجرى السلوك. فإذا لحظنا نحن اليوم أن جهودنا كلها تدور في دائرة (الفكر) وحده، دون أن تتعدى ذلك إلى الإرادة التي تعمل بناء على ذلك الفكر، فنحن على حق إذا زعمنا أننا بعيدون عن (الإحياء) المطلوب[٣].

---

(١) كيف السبيل إلى إحياء الدين؟ د. زكي نجيب محمود

(٢) ابو حامد الغزالى في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده- دمشق ٢٧-٣١-مارس ١٩٦١- مهرجان الغزالي في دمشق- ص١٤

(٣) كيف السبيل إلى إحياء الدين؟ د. زكي نجيب محمود

ضرورة إحياء علوم الدين وعلوم الدنيا

كان المسلمون في عصر الغزالي يعيشون حالة صراع فكري وعقائدي، حيث قام الغزالى بالرد على كافة الفرق والعقائد ومواجهتها واثبات تهافتها، وبعد تصحيح العقيدة وإعادة المسلمين إلى طريق الصواب أتى التأثير الحقيقي لكتابه "إحياء علوم الدين" والذي ما هو إلا ترجمة لمنهج حياة يقودها الكتاب والسنة. من هنا نرى أن التجديد في عصرنا الحالي سيأتي في مرحلتين: الأولى أن يكون هناك تصحيح للمفاهيم والعقائد لا من ناحية نظرية فقط بل من ناحية منهجية أيضاً. أنظر في السيرة وسترى أهمية ذلك عندما ترى أن المرحلة المكية أخذت ثلاثة عشر سنة وأغلبها كان تصحيحا في العقائد. المرحلة الثانية ستتكون من قسمين: **الأول** هو إحياء لعلوم الدين وما اندرس من قبل، **والثاني** هو تجديد الاجتهادات الفقهية والأصولية لمواجهة الأمور المستجدة في عصرنا الحالي. إذا لم تتم المرحلة الأولى وقفزنا إلى الثانية مباشرة سنجد أنفسنا نتخبط في أمور ديننا .

فنحن نعيش عصر التغيير وثقافة التغيير والتطوير ولا يمكن لأي مجتمع أن يقف في وجه التغيير. ولكي نكون أقوياء لابد من الإيمان بضرورة التغيير والتطوير وبناء دولة الحداثة والتحديث، حيث لا تناقض بين إحياء علوم الدنيا وإحياء علوم الدين. فالعلوم المسماة ظلماً بعلوم الدنيا قد تكون إذا توافرت لها النيات الصالحة والأدوات الصحيحة والمقاصد النبيلة من علوم الدين. فالطبيب الذي يعالج الأبدان لتكون قادرة على العمل والجهاد، أشرف وأزكى وأقرب إلى الله من الفقيه الذي يميت على الناس دينهم، ويمزق رؤيتهم، ويميل إلى التشدّد بدعوى الورع أو الأخذ بالأحوط حتى ولو تسبّب في تدمير العائلات وتفكيك المجتمعات، وقد يمتلئ قلبه بالتعصب المذهبي والبغض لإخوانه المتبعين للمذاهب الأخرى... وهكذا يمكن أن نقول في سائر علوم الدنيا.

ولئن ران على عقول المسلمين نوع من الفقه الكليل بالدين وعلومه، فقد ران على عقولهم نوع من الجهل الفاضح بعلوم الدنيا، فبينما أصروا على "فرض" حفظ القرآن على أبنائهم، أصرّوا في الوقت نفسه على "رفض" تدبّر القرآن واستكشاف الآفاق والسنن الكونية المحدّدة والمحققة لأسباب النهوض، ومشت عملية إحياء علوم الدين في تاريخنا عوراء أو عرجاء على هذا النحو... فلا هي اكتشفت في القرآن

ما يتصل بعلوم الدنيا، ولا هي بذلت جهدًا محترماً في اكتشاف علوم الكون وقوانينه. لقد أحيا علماؤنا "وفقهاؤنا" علوم الدين والدنيا معاً، ومزجوا بينهما مزجاً كاملاً، ولم يروا أي تناقض، بل رأوا ضرورة إحياء الدنيا بعلوم الدين، وإحياء الدين وتفعيله من خلال علوم الدنيا. وما عرفوا أسلوب الكنيسة في إهمال علوم الدنيا ومحاربة أهلها بدعوى الاكتفاء برؤية الكنيسة للحياة والعالم من خلال الكتاب المقدس. وفي مساجدنا كانت علوم الدين والدنيا تدّرس جنبًا إلى جنب، وينظر إليها على أنها متكاملة، وأنها كلها عبادة، بل كان الطالب ينتقل في المسجد الواحد من مجلس أو "عمود" أستاذ الفقه إلى أستاذ اللغة، وإلى أستاذ الكيمياء والعلوم الطبيعية[(١)].

الفقه الجديد وقيم الحداثة:

لما كاد أن ينحسر مد الفقه الذي انطلق على أيدي الأئمة الأعلام والذي عوض أن يواكب حياة الناس في إطار من الشرع الحنيف انغلق على نفسه، حيث انطلق الفقهاء في هجمات مسعورة على كل مخالف لهم في الرأي والمذهب. وما كان مطلب هؤلاء ولا رغبتهم مرضاة الله ولا النصح للمسلمين، بقدر ما كان إرضاء الأهواء والشهوات. وانساق وراءهم العوام انسياق العميان بدون وعي ولا رشاد متمسكين بالقشور والأشكال معرضين عن الجواهر والأصول. ودبت الفتن بين صفوف المسلمين وأصبح المسلمون -وبفتاوى ملفقة وآراء ضحلة لا تمت إلى الدين بصلة- فرقا ومذاهب، وأصبح الإسلام اسماً بدون مسمى وأصبح المجتمع الإسلامي ساحة فسيحة للدجل والأهواء والمذاهب والآراء وكاد أن يذهب ريح المسلمين. وفي هذه اللحظة الصعبة، برز الغزالي كعالم عرفته بغداد وبلغ الذروة في معارف عصره، والذي لم يشأ أن يكون مثل هؤلاء وصورة مصغرة منهم، بل أراد أولاً ان يصلح ويغير ما بنفسه ويحاول بعد ذلك أن يغير ما حوله. وهنا نجد فطنة الإمام الغزالي وبراعته حين رأى أن الفقه قد انفصل عن المقاصد النفسية والشعورية التي تدعو المؤمن للتقوى والخشوع والورع إلى عبادة الله. فعكف على الخروج من هذه الحالة بتجديد علوم الدين والرجوع بالخلق إلى مقصود الشرع منهم، وهو عبادة الله عز وجل،

---

(١) الطريق إلى إحياء علوم الدين والدنيا معا. د عبد الحليم عويس – مجلة حراء/ قضايا فكرية – العدد: ٢٨ -يناير – فبراير ٢٠١٢- اسطنبول – تركيا

وعمارة الأرض، وتزكية النفس، فألف كتابه إحياء علوم الدين مع ما في كلمة إحياء من دلالة تؤيد ما نقصده من تجديد الخطاب الديني[١].

وقد عرضنا خلاصات موجزة من فقه الغزالي في الإحياء، رأينا من خلالهما أن الوضوء، والغسل هي بعض الطهارة الواردة في حديث "الطهور شطر الإيمان"، وأن الطهارة أعم وأشمل من أن تكون قاصرة على هذا الجانب. وعقود المعاملات، ليس البحث فيها فقط هو مجرد صحة العقد، بل ذلك جانب من أربعة جوانب.. ولاشك بأنا نشعر ونحن نقرأ الفقه بهذا الأسلوب، أننا إمام فقه دبت فيه الحياة، حيث أخذت نصوص كثير من الأحاديث والآيات مكانها في مجال التطبيق العملي، ولم تعد مجرد مواعظ هامشية، غير داخلة في صلب الموضوع. نشعر بأنفسنا ونحن مع هذا الفقه، أننا إمام نظرة كلية شاملة لهذا الدين. فالعمل الواحد يؤدي دوره على أصعدة كثيرة في آن واحد. فالتاجر بتجارته، ينبغي أن يجري عقود تجارته بعيداً عن الربا، وما حرم الله. وبهذا يكون مطبقاً للأوامر مجتنباً للنواهي، وهو ينوي بعمله قضاء حاجات المسلمين. وهو ينوي كف نفسه وعياله عن الحاجة إلى غيره من الناس. وهو في تعامله سهل في بيعه وشرائه، حسن القضاء والاقتضاء. أنها قضية أكبر من أن تكون مجرد عمل مادي يقصد إلى الربح المادي وحسب[٢].

لقد وسع الغزالي دائرة الفقه، أو بتعبير أدق اعادها إلى الوضع الذي كانت عليه في زمن السلف، وكذلك قيد معاني السلوك والتربية بالمصطلحات الفقهية، وبالقواعد التي قررها الفقهاء، فكان في فعله ذلك توسيع آخر لدائرة الفقه بتطبيق قواعده في ميدان التربية. يقول في رسالته إلى ابن سلامة: "أما الوعظ فلست أرى نفسي أهلاً له، لأن الوعظ زكاة" نصابه "الاتعاظ" فمن لا نصاب له، كيف يخرج الزكاة"[٣]. إنها القواعد الفقهية المقررة في وجوب الزكاة، ولكن الغزالي يوسع دائرة عملها حتى تشمل هذا الجانب البعيد، إنه ميدان الوعظ. والغزالي إذ يفعل ذلك فإنما يطبق نصوص الشريعة المتعددة في هذا الميدان، مثل قوله تعالى: ﴿ ۞ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾ (البقرة الآية ٤٤). وقوله (ص): "يؤتى بالرجل يوم

(١) ميثم الجنابي ص٤٤
(٢) الامام الغزالي — ص٢٣٢
(٣) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي ٦/٢١٦

القيامة، فيلقى في النار، فتندلق أقتابه فيدور بها كما يدور الحمار بالرحى، فيطيف به اهل النار، فيقولون: مالك؟ فيقول: كنت آمر بالخير ولا آتيه، وأنهى عن الشر وآتيه". فالذي يتصدر للوعظ ينبغي أن يكون مطبقاً لما يأمر به، عاملاً به، حتى يكون كلامه مؤثراً. وهنا يرى الغزالي أن نصاب الوعظ هو اتعاظ "الواعظ" في نفسه أولاً، فإن كان كذلك، فعندها عليه أن يخرج الزكاة، وهي وعظ الآخرين، لأنه ملك النصاب(١).

وبرغم صوفية الإمام وانشغاله بتجديد الفكر الإسلامى وتنقيته من الشوائب، فإنه كان كما يقول فقهاء عصره «إمام الفقهاء»، ولكن منهجه ابتعد عن المعنى المتداول عن الفقه من حيث هو إسراف فى التفصيلات، وتقييد بالجزئيات. وبرغم أن للإمام كتبا فقهية سارت على النحو النمطى، لكن يجمع الكثير من العلماء والمتخصصين على أن شذرات فقهه المنسابة فى كتبه خاصة «إحياء علوم الدين» أصدق فى تعبيرها عن فقه الإمام، فهو مثلا فى فقه العبادات يرى أن الوضوء قبل أن يكون تطهيرا للخارج فهو تطهير للداخل، وفى فقه المعاملات يدل الناس على الطريق القويم، والمنهج العام الذى إذا ساروا فيه ربحت تجارتهم بأن يحسنوا النية ويحدوا أنفسهم عن الطمع، محذرا إياهم من أن يستغنوا بسوق الدنيا عن سوق الآخرة. ويضع الإمام فى كتبه ما يمكن أن نطلق عليه اسم «فقه الأولويات» فنجده يقر بأنه إن استحالت الواجبات كلها فيجب على المسلم أن يرتبها حسب الحاجة إليها، فنجده مثلا يقول: تقدم الفرائض على النوافل، وتقدم فروض الأعيان على فروض الكفاية، ويقدم فرض الكفاية الذى لا قائم به على ما قام به غيره، ويقدم الأهم من فرض الأعيان على ما دونه، وتقديم ما يفوت على ما لا يفوت. ويتخذ من حديث رسول الله عن تفضيل الأم على الأب فى الصلة، فيقول: «ينبغى على الإنسان أن يبدأ فى الصلة بالأقرب، فإن استويا فبالأحوج، فإن استويا فبالأبقى»، ولا يتورع الإمام الذى رأى الفقراء يموتون جوعا ومرضا فى الإفتاء بتفضيل التصدق على الفقراء بأموال الحج إن أدى الإنسان الفرض، قائلا إن الأفضل لمن يحج وينفق ألفى درهم أن يسد دين مدين، أو يكفى فقيرا عن التشرد، أو يغنى عائلا عن السؤال، أو يفرح من يربى اليتيم، قائلا إن إدخال السرور على قلب مسلم أو إغاثة لهفان أو كشف الضر عن إنسان وإعانة الضعيف أفضل عند الله من مائة حجة بعد حجة الإسلام. كما حارب

---

(١) الامام الغزالي – ص٢٣٤

الإمام الأغنياء البخلاء الذين «يمسكون الأموال بحكم البخل» ثم يشتغلون بالعبادات البدنية كالصيام والقيام وختم القرآن، قائلا إنهم «مغرورون مخدعون»، كما أمر الإمام بترك نافلة الحج والعمرة إذا غالى أمير مكة فى فرض الضرائب على الحجيج، أو زاد فى رسوم الحج والعمرة، قائلا إن الحج هنا يصبح إعانة لهم على الظلم والانقياد لهم، ويجعل المسلمين فى موقف الذل وكأنهم يبذلون جزية.

الاجتهاد ومنطقة الفقه:

بوسعنا القول أن الفقهاء رغم تأثرهم بمنطق الفلاسفة لم ينظروا بعين الرضا إلى محاولة الغزالي منطقة الفقه[1]. فالأعمال الفقهية للغزالي، والتي جعل المنطق أداتها الجوهرية، تبرز بوضوح سعيه لعقلنة الفقه، بما في ذلك تذليل سرية العبادات اللاعقلانية من خلال احتوائها العقلاني باعتباره أسلوب الاجتهاد الدائم وحافزه الملازم في رؤية حقائقها (العبادات). فالفقهيات كلها نظر من المجتهدين في إصلاح الخلق، وبهذا المعنى يصبح التقليد لا معنى له، ومن هنا الضرورة الدائمة للاجتهاد والاستقلالية في الحكم[2]. كما استخدم الغزالي منهجه الاجتهادي عندما أعطى رأيه في المسائل التشريعية وعندما وضح القضايا الأصولية وفسر الأخلاق، فأبان به العمل السياسي، واستخرج أسس التنظيم العائلي وما يؤدي إليه من بحث في وضع المرأة، ومن كشف عن أمثل المبادئ لتربية الأطفال. واهتم بالمعاملات التجارية وسعى إلى اخضاعها للأخلاقية الإسلامية المبنية على التآخي والتعاون، ودعا إلى تحسين ظروف العمل بالنسبة للشاغلين[3]. كما عمل الغزالي على تأسيس الفقه على قواعد المنطق وتطوير فكرة الاحتمال الظني، كي تكون النظرية مرتبطة بتطور الحياة الدائم، وهكذا لا يبقى للتقليد اي معنى لوجود الحاجة الدائمة للاجتهاد واستقلالية الاحكام[4]. ولهذا كتب الغزالي في آخر كتابه المستصفى فصلاً في وجوب الاجتهاد على المجتهد،

---

(١) الغزالي، ١٩٩٣، ص٢٧.

(٢) الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي- مثيم الجنابي- ج١- ص٥٣

(٣) اللامعقول وفلسفة الغزالي-محي الدين عزوز- الدار العربية للكتاب- ليبيا تونس - ١٩٨٣ص٦٢-٦٣

(٤) نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية - مقارنة)- د. عبدالله محمد علي الفلاحي- ص٧٨

وتحريم التقليد عليه[1]. واعترف بالتنوع الضروري لطبيعة القانون. "فالواجب.. ان اختلاف الحكم باختلاف الاحوال في العالم.. ويجب على المختلفين في الاجتهاد أن يحكم كل واحد بموجب اجتهاده وهو مختلف عن غيره .. ولذا جاز للمجتهدين في القبلة أن يصلوا إلى جهات مختلفة مع ان القبلة عند الله تعالى واحدة"[2] وفي فيصل التفرقة، الباب الاول والذى بعنوان "الحق يدور في كل مذهب" يقول الغزالي: بان التسليم باحتكار الحقيقة لشخص واحد هو عمل كافر ومتناف"[3] وبالواقع فان الغزالي ينادى بالتسامح بين علماء الدين وبين المتكلمين.

وما أحوجنا في عصرنا الحاضر إلى غزالي جديد يقوم بإحياء علوم الدين ويبعث بها الحياة من جديد، لأن مشكلتنا الآن هي كيف نجدد تراثنا، كيف نجدد فكرنا الديني، وكيف نفهم أصول العقيدة على ضوء حياتنا المعاصر وعلى ضوء معطيات العلم المعاصر وما أثاره من قضايا ومشكلات. نحن في حاجة إلى فقه جديد يساير التطور العلمي، ويحرر الناس من عبوديتهم لرجال الدين ويسهل للناس حياتهم بعيداً على تسلط رجال الدين، الذين استعبدوا الناس بفتاويهم الملفقة والمتخلفة.. نحن في حاجه إلى فقه جديد يوضح للمسلمين الذين يعيشون في غير ديار المسلمين كيف يمكن أن يعيشوا بينهم ومعهم دون أن يفرطوا في عقيدتهم[4]. ومن هنا تبرز ضرورة تجديد علم أصول الفقه، وإعادة ترتيب أولوياته، فكل كتب الفقه تبدأ بالعبادات وتثني بالمعاملات. وتجديد علم أصول الفقه يجب أن يبدأ بالمعاملات قبل كل شيء، ليوضح للناس موقف الإسلام من القضايا الراهنة: كالنظام العالمي الجديد، والعولمة، الصهيونية، واتفاقية الجات، بهدف ربط الإسلام بالواقع وبحركة التاريخ. فالمنهجية السائدة والقائمة على انتظار الفتاوى الدينية لكل حدث أو اختراع علمي لبيان موقف الدين منها تحليلاً أو تحريماً قد أثبتت فشلها، ووضعت المسلمين في مأزق شديد بسبب تعدد الفتاوى للحالة الواحدة بين التحريم والتحليل، فوقعوا بين فكّي كماشة. فإما الذوبان في الحياة المعاصرة بسلبياتها وإيجابياتها وإما الانغلاق

---

(١) انظر المستصفى من علم الأصول. الغزالي ص١٢١ وما بعدها

(٢) المستصفى ج٢، ص ٣٧٤

(٣) الغزالي: فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة. ص ٢٢ – تحقيق محمد بيجو ١٩٩٥، دمشق

(٤) مدخل الى الفلسفة الاسلامية– د. فيصل بدير عون – القاهرة – دار النهضة العربية – ٢٠٠٦–ص٨

على الفتاوى غير ذات الصلة بالواقع. فغدت مؤسساتنا الدينية تنتج خطاباً مغلوطاً متعالياً لا صلة له بالواقع، وهو نسخة مزيفة للإسلام(١).

نماذج من فقه الغزالي المناسب لعصرنا:

١-الوقت وأهميته في حياة الفرد:

الوقت هو حياة الفرد، وهو العامل الأساسي في بناء حضارة الأمة. ويعطي الغزالي هذا العامل مكانته، ويؤكد على اغتنامه، وأنفاقه في إنتاج الأحسن مما يتقنه كل فرد، لتكون الاستفادة منه في حدها الأقصى. فالذي يتقن عملين، أحدهما أعلى مكانة، وأكثر مردوداً، فمن الخسارة أن يعمل ويشغل وقته بالأدنى، فيقول: "إن بعض الناس لا يثق بأن يغسل له غيره ثيابه، خوفاً من عدم تطهيرها كما ينبغي، ولا أرى للعالم ولا للمتعلم ولا للعامل أن يضيع وقته في غسل الثياب، توهماً بالقصار في الغسل. فلو وجد العالم عامياً يتعاطى له غسل الثياب محتاجاً فهو أفضل. فوقت العالم أشرف من أن يصرفه إلى مثل الغسل. والعامي قد يكون شغله بذلك شغلاً لوقته بالخير، فإنه يشغل وقته بمباح بعيداً عن المعاصي، والنفس إن لم تشغل بشيء شغلت صاحبها"(٢). وبهذه النظرة الدقيقة المتفحصة يضع الغزالي برنامج الوصول بالأمة إلى أعلى درجات طاقاتها الإنتاجية.

ثم يبين الغزالي أن أهم الأمور في حياة الإنسان، هو تدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر بصرفها إلى الأفضل، لأن الإنسان ما لم يضبط نفسه ببرنامج يحفظ عليه وقته، فإنه يعرض نفسه للضياع(٣). ولهذا لم يعرف الغزالي شيئاً يسمى الفراغ في حياته، فقد كانت ساعاته جميعها مليئة بالعمل الجاد، يستفيد من كل دقيقة تمر به. وهذا التقدير لقيمة الوقت، مع جلد لا يعرف التعب، ودأب لا يعرف الملل، هو الذي أهله لشغل أكبر منصب علمي في العالم الإسلامي ولما يتجاوز الرابعة والثلاثين

(١) الاقتصاد في الاعتقاد والحداثة المقلوبة – حسن الطرابلسي ـ تصحيفة الوسط التونسية بتاريخ ٣٠ جويلية ٢٠٠٩

(٢) المصدر نفسه ١٢٧/١ – ١٢٨.

(٣) الامام الغزالي – ص٢٤٦

من العمر[1]. كما أن تقديره لقيمة الوقت هو الذى جعله ينجز هذا الكم الكبير من المؤلفات في حياة لم تتجاوز الخمسة والخمسين عاماً.

٢- الاكتفاء الذاتي:

يرى الإمام الغزالي أن كل بلد من بلدان المسلمين، ينبغي أن تتوفر فيه الحاجات الضرورية لكل مسلم. ولذا كان وجود من يقوم بهذه الخدمات من فروض الكفايات: "كالطب إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان، وكالحساب، فإنه ضروري في المعاملات، وقسمة الوصايا والمواريث وغيرهما.. وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج أهل البلد، وإذا قام بها واحد كفى، وسقط عن الآخرين"[2].

ويرى الغزالي أن "أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفايات: كالفلاحة، والحياكة، والسياسة، بل والحجامة، والخياطة، فإنه لو خلا البلد عن الحجام تسارع الهلاك إليهم وحرجوا بتعريضهم أنفسهم للهلاك. وهكذا تتأمن حاجات المسلمين بأيدي المسلمين ولا يحتاجون إلى غيرهم. ومن هذا المنطلق كان نكيره على العلماء الذين انكبوا على تعلم العلوم الشرعية، وذهبوا يضيعون وقتهم بتفريعات لا طائل تحتها. ثم تركوا ميادين أخرى – كميدان الطب – لغير المسلمين، واعتبر ذلك تركاً لفرض كفاية، وكل بلد ليس فيها طبيب مسلم، فجميع القادرين على تعلم الطب آثمون. وفي هذه الحالة يكون تعلم الطب أفضل عند الله من تعلم الفقه إذا كان في البلد من يفي بحاجة الفقه. وهكذا في كل ميادين العمل والصناعة والعلوم. فقد آلم الغزالي أن يعزف المسلمون عن بعض المهن، مما يجعلها حكراً على غيرهم، فإذا احتاجوا إليها وجدوا أنفسهم تحت رحمة غيرهم، والله تعالى يقول: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[3]. ونعجب كيف أن المسلمين لم يستفيدوا من فكر الغزالي في هذا الجانب، فتخلفهم في كثير من ميادين الحياة يرجع إلى ما اكتشفه من إقبالهم على بعض المصالح دون بعض، مما يخل بالتوازن. وهذا الخلل له تأثيره بالحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية. والغزالي لا يريد أن يكون لغير المسلمين الفضل في أي من هذه الجوانب. فاليد العليا خير من اليد السفلى.

(١) الامام الغزالي – ص٣٨
(٢) الامام الغزالي – ص٢٥٠
(٣) سورة النساء، الآية ١٤١.

٣- ترك نافلة الحج ورفض الظلم:

يذهب الإمام الغزالي، إلى القول بترك نافلة الحج إذا كان ذلك يضطر الحاج إلى دفع الضرائب التي وضعها أمراء مكة على الحجاج. ويرى في دفعها مساهمة في مفاسد عديدة: مثل الإعانة لهم على الظلم، ولأن الاستمرار في دفعها يجعلها سنة مطردة، وأخيراً فإن الانقياد لها يجعل المسلمين في موقف الذل والصغار، فكأنهم يبذلون الجزية. وإزاء هذه المفاسد، يرى أن الرجوع عن الحج إذا كان نفلاً هو الأفضل. أما هذا الذي رجع ولم يكمل حجه من أجل ذلك، فمجالات عمل الخير كثيرة، وربما كان بعضها مقدماً على حجة النفل[١]. ويمكن تطبيق اجتهاد الغزالي هذا على واقعنا المعاصر الذى أصبح فيه الحج تجارة رائجة لأمراء وأثرياء مكة، الذين تفننوا في نهب أموال المسلمين وسخروا وجندوا علماء السلاطين لتسويق الحج والحث على تكراره وتكرار اداء العمرة طوال العام وفي رمضان، ليجنوا منها أموالاً طائلة لا يستفيد منها فقراء المسلمين في شيء، بل تستخدم في دعم الفجور والفرقة بين المسلمين، وهنا لابد من الفتيا بأن حج النفل أو العمرة أولى أن يتصدق بأموالها لفقراء المسلمين أو في اقامة مشاريع تخرج المسلمين من العوز الذي هم فيه.

تلك نماذج تبين مدى التزام الغزالي بالفقه في قواعده الأصيلة التي جرى عليها السلف، وقد برهن بذلك على ملكته الفقهية التي لا تبارى. ووسع دائرة الفقه فجعله يتعامل مع نصوص الإسلام كلها في الموضوع الواحد. ولم يقبل أن يقف كما فعل الفقهاء التقليديون بوقوفهم عندما اصطلح عليه باسم "آيات الأحكام" و"أحاديث الاحكام". إن الأمر السلوكي والأخلاقي في نظر الإمام الغزالي "حكم" ولا ينبغي فصله عن غيره من الأحكام، وبهذا الاعتبار جاءت نظرته الفقهية الجديدة بفقه متكامل يبين الحلال والحرام دون أن يغفل حكم الأخلاق في القضية محل البحث، من عدل وتسامح وإحسان. ومهما يكن من أمر، فقد وضع الغزالي منهجاً لكتابة الفقه، بحيث يتعامل مع كيان الإنسان كله وتلك خطوة على طريق الإصلاح قل نظيرها[٢].

---

(١) الامام الغزالي – ص٢٥٣
(٢) الامام الغزالي – ص٢٣٥، ٢٣٦

مفهوم الاقتصاد في الاعتقاد عند الغزالي:

إننا إذ نقوم بالبحث في "فلسفة الغزالي" فليس فقط لتعريف القرّاء بها، وإنّما نحاول استخراج نتائج عملية تساعدنا على حلّ مشكلات الواقع المعاصر في الفكر والحضارة، في السياسة والاجتماع.. وأهمها ترسيخ معنى الاقتصاد في الاعتقاد داخل بنية العقل المسلم في مجالات العقيدة، والفلسفة، والتاريخ والإنسان وفقه الأولويات، إضافة إلى أن الاقتصاد في الاعتقاد يقدم درسا بالغ الأهمية للمسلمين، لأنهم مطالبون، قبل غيرهم، باعتماد الاقتصاد في اعتقاداتهم وتتبع الوسطية الإسلامية وتجنب الغلوّ وفهم الواقع لتنزيل النص عليه(١). وسنعرض لبعض الأمثلة للاقتصاد في الاعتقاد عند الغزالي.

تبسيط الشرع والاهتمام بالجوهر

يعتبر الغزالي أن "الاقتصاد في الاعتقاد هو التأكيد المهم الذي لا بدّ منه في صحة الاعتقاد، وأما ما يخطر على البال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها"(٢). فالاقتصاد في الاعتقاد إذاً هو اتباع التعاليم الأساسية والضرورية في صحة العقيدة، دون تتبع التفصيلات والتدقيقات التي يرى الغزالي حصرها فقط على الخاصة ممن تسمح لهم إمكانياتهم العلمية والمعرفية تتبعها دون التيهان وراء نقاشات الفرق، الشيء الذي لا يؤمن عليه عند العوام الذين اعتبر أن الأسلم لهم هو الخطاب الوعظي، أما الخوض في القضايا الكلامية والفلسفية فيجب منعهم منه ولو بالشدة والقسوة. والاقتصاد في الاعتقاد هو عدم "الاشتغال بالفضول، مع تضييع المهمّات والأصول" ومن يفعل ذلك فمثله عند الغزالي مثل من لدغته حيّة وهي معاودة اللدغ وهو عوض أن يقتلها ينظر إن كانت جاءته عن اليمين أو عن الشمال(٣). فالذي يحيد عن الاقتصاد تائه، لا يقدر أن يحدد أولوياته ولا يستطيع بالتالي أن يحقق جوهر الدين، وإنما يشتغل بالفضول وسفاسف الأمور، ولا يستطيع تحديد القضايا

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد والحداثة المقلوبة-حسن الطرابلسي - صحيفة الوسط التونسية بتاريخ ٣٠ جويلية ٢٠٠٩

(٢) الاقتصاد، ص ١٢٠

(٣) الاقتصاد، ص١٣

والإشكاليات المركزية التي يمكن أن يدلي فيها بدلوه ويحدد الموقف السليم الذي يمكن أن يزيل عقبة في طريق التمكين للدين، وفي هذا المستوى يتجلى لنا بوضوح أهمية الاقتصاد في الاعتقاد عند الغزالي وكأنه يتحدث عن قضايا واقعنا المعاصر[١].

الوسطية والاعتدال:

إن مفهوم "الاقتصاد في الاعتقاد" هو الحلقة المفقودة لدى أغلب المسلمين ومن هنا تصبح مهمة التأسيس لإسلام معتدل ومتوازن ووسطي مسألة هامة وملحة يمكن من خلالها الارتقاء بالذوق الجمالي والخطاب الدعوي. وقد اتسم منهج الإمام الغزالي بالوسطية ووقف بآرائه ضد العصبية الدينية والأفكار التكفيرية. وقد بين الغزالي أن الشرع لم يكلف أجلاف العرب أكثر من التصديق الجازم بظاهر هذه العقائد. فأما البحث والتفتيش وتكلف نظم الأدلة فلم يكلفوه أصلاً .وقد حاول أن يخفف من وطأة بعض المعتقدات، ومنها التأويل من خلال عدم رفضها رفضاً يتسم بالقطعية، بأن عمد إلى تقسيم العلوم التي يجب أن تتداولها طبقات المتعلمين، فأباح للعوام تأويل الآيات على معان تليق بالجناب الإلهي وجلاله. وفي مجال الفلسفة لم يرفضها بالكامل كما فعل المتعصبون، بل بين حدودها وما يأخذ منها وما يرد. وبالنسبة للعقل، وثق به ولكنه قرر ان للعقل حدود في مجال الإلهيات، وهو محتاج للنقل في هذا المجال[٢].

في جدوى بعض العلوم الإسلامية (علم الكلام):

يعتبر الغزالي أول عالم دافع عن فصل العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية، وقال إن بعض الأصوليين رأوا أن الفلسفة لا يمكن فصلها عن الدين واتجهوا نحو رفض جميع أصناف الفلسفة بما في ذلك حقائق علمية كخسوف القمر وكسوف الشمس. ووصف الغزالي هؤلاء الأصوليين بكونهم "مؤمنين مقلِّدين، يَقبلون ويتسرع

(١) الاقتصاد في الاعتقاد والحداثة المقلوبة–حسن الطرابلسي –-تصحيفة الوسط التونسية بتاريخ ٣٠ جويلية ٢٠٠٩

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد والحداثة المقلوبة–حسن الطرابلسي –-تصحيفة الوسط التونسية بتاريخ ٣٠ جويلية ٢٠٠٩

حقائق مغلوطة دون التحقق من صحتها أو التحري في مصداقيتها"[١]. فهو ينظر في العلومِ إلى الغايةِ منها، فهو يرى علمَ الكلام نوعًا من التكلُّفِ والخوضِ فيما لم يَخُضْ فيه السَّابقون[٢]. وهو لا يعتقد أن علم الكلام قادر على الوصول إلى حقائق الأمور، ولذا هاجمه ودعا إلى عدم تعلمه... ولو جئنا للعلماء المعاصرين سنجد أن كثير منهم نقدوا علم الكلام ومشكلاته. فمالك بن نبي يرى "إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة. وينتقد البشير الإبراهيمي دور علم الكلام في تفرق المسلمين" وإجمالاً يمكن القول أن نقد المعاصرين لعلم الكلام قد ارتكز على كونه أحد الأسباب التي أحدثت الفرقة والمذهبية بين المسلمين، كما أنه أسهم في تحويل العقيدة الإسلامية البسيطة إلى عقيدة فلسفية تنزع نحو التجريد، مما أدى إلى عزل العقيدة من فاعليتها في حياة الفرد والمجتمع، يضاف إلى ذلك أن علم الكلام أدى إلى تجاوز العقل حده في قضايا العقيدة الغيبية مما ترتب عليه تجاوزات كثيرة[٣]. ونعتقد أن موقف الغزالي من علم الكلام يمكن تطبيقه على واقعنا المعاصر حول جدوى التعمق والتوسع في دراسة بعض العلوم الإسلامية، وتخصيص جامعات كاملة لدراستها وميزانيات ضخمة للصرف عليها، بالرغم من أن ذلك لم يسهم في حل مشاكل المسلمين، بل الواقع يقول أنهم ازدادوا تخلفاً واختلافا، وأسهمت هذه الجامعات والعلوم في تفريق شمل المسلمين وتشتيت دينهم من خلال التنطع في تقديس مذاهب ورموز معينه، على حساب أخرى. كما انها همشت التجديد والابتكار العلمي من خلال تركيزها على الدراسات الدينية لخدمة أهداف سياسية. وهو نهج لايزال تأثيره ساري المفعول إلى يومنا هذا[٤].

(١) أبو حامد الغزالي وتقويض منهج التفكير العلمي في الحضارة الإسلامية-حسن حسن- ترجمة: عبد الرحمان عمار تحرير: علي المخلافي- النشر: قنطرة ٢٠١٣

(٢) الغزالي ؛ إحياء علوم الدين، ج١ ص ٢١

(٣) نقد الفقهاء لعلم الكلام (بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ)- د. أحمد محمد سالم - رؤية للنشر والتوزيع ٢٠٠٨- القاهرة- ص ٢٠_٢٦

(٤) أبو حامد الغزالي وتقويض منهج التفكير العلمي في الحضارة الإسلامية-حسن حسن- ترجمة: عبدالرحمان عمار تحرير: علي المخلافي- النشر: قنطرة ٢٠١٣

(سبب تدهور الايمان) ابتعاد الناس عن طريق الحق والتدين:

إذا كان قد بدا لنا أن الإيمان يتدهور، فإن ذلك سببه أقوال وآراء الفلاسفة المخالفة للعقيدة والإيمان الأعمى الخاص بالفرق، والسلوك غير الأخلاقي والتقليدي للفقهاء، وإلى مبالغات الصوفية. لذا فإن دعوة عميقة يقوم بها رجال ذو أخلاق مستقيمة، يمكن أن تصلح الإيمان من جديد، ولهذه المهمة أراد الغزالي أن يكرس كتبه وحياته، حيث أنه بحث عن إعادة إحياء الإسلام من خلال أثراء التجربة الروحية لكل المؤمنين[(١)]. حيث أدرك الغزالي الفروق الفردية بين المشتغلين بالفكر، كما أنه أدرك تباين الموضوعات وأدرك من جهة ثالثة أن ثمة من وسيلة وطريقة للتعبير عن موضوعات الفهم والإدراك، وهو من هذه الناحية كان خبيراً بالنفس البشرية: شخص الداء وسعى إلى العلاج، لأن الدواء الواحد قد يستضر به مريض ويشفى به آخر، لذلك حاول أحياناً أن يتحدث بلغة المتكلمين، وأخرى بلغة الفلاسفة، وثالثة بالذوق والوجدان[(٢)]. وقد اختلف موقف الغزالي من الناس، وقدم لكل طائفة منهم من العلوم والمعارف ما يناسبها، وكان يقف منهم الموقف الذي يرى أن الشرع أمر به، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم، كما ورد في قوله (ص): كلموا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟[(٣)].

ولهذا فقد أرجع الغزالي ابتعاد الناس عن طريق الحق والتدين، متمثل في طريقة الدعوة التي تبناها أشخاص يزكون أنفسهم بإظهار فساد غيرهم وإن لم يكن فاسد، وإخراج الدين عن منهج الفطرة الذي اتسم به منذ بداية الدعوة. فكانت من حكمة الشهيرة في كتاب الاحياء قوله: "إن انتشار الكفر في العالم يحمل نصف أوزاره متدينون بغضوا الله إلى خلقه بسوء صنيعهم وسوء كلامهم". وكانت تختصر هذه الحكمة منهجاً قد ساد في زمن الغزالي تمثل بتشويه أفراد متعصبين دينياً لأسس الدعوة الإسلامية، أو أسس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى بغضهم الناس

---

(١) تاريخ الفكر في العالم الإسلامي منذ البدايات حتى القرن الثاني عشر- ج١- كروث إيرنانديث ص ٤٨٦

(٢) الفلسفة الإسلامية في المشرق- تأليف /الدكتور: فيصل بدير عون مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس- ١٩٨٢- ص٣٩٦

(٣) الغزالي، القسطاس المستقيم في القصور العوالي ص٦٢. او مدخل لدراسة مؤلفات الامام الغزالي- محمد عقيل المهدلي- دار الحديث القاهرة- ١٩٩٩ص ٨٦

وبغضوا ما اقترن فيهم من تدين. أي أنهم بغضوا الدين لأجل هؤلاء الافراد. واعتقد أن أمثال هؤلاء يملئون عالمنا الإسلامي هذه الأيام، سواء من علماء السلاطين وخطباء الفضائيات الذين أصبح همهم الشهرة والدرهم والدينار، ثم الجماعات الإسلامية والجماعات الارهابية المنبثقة عنها والتي أصبحت أداة في أيدي الصليبية العالمية في حربها ضد الإسلام ...الخ.

المبحث الخامس
الإصلاح لدى الغزالي

يعتبر عدد معتبر من المؤرخين الإمام أبا حامد الغزالي منظّر ومؤسس مرحلة فارقة في التاريخ العربي الإسلامي، مرحلة الحملات الصليبية وما قبل الدولة الزنكية، تلك الفترة التي تعد الأقرب شبهاً بما تعانيه أمتنا اليوم. لقد رأى الغزالي فشل كل محاولات الإصلاح سابقاً وفي العصر الذي عاشه، وكان آخرها محاولات الإصلاح السياسية (من رأس الدولة) في عهد السلطانين ألب أرسلان ثم ابنه ملكشاه ووزيرهما الشهير نظام المُلْك. وكان الغزالي مدرساً في إحدى المدارس النظامية، التي أسسها نظام الملك، وقد عُرض عليه مناصب كبيرة في الدولة لتحقيق رؤيته في الإصلاح فأبى. وكانت نظريته تقول "إذا فشلت محاولات متكررة في الإصلاح فهناك خلل في "المناهج"، المناهج التعليمية ومناهج التغيير". لقد شخّص المفكر العميق مشاكل عصره ووضع على رأسها "فساد رسالة العلماء"، لكنه لم ير أبداً من فائدة للعمل تحت سقف الدولة السلجوقية، بل ابتدع نظرية "الانسحاب والعودة". أما وإن التاريخ يعيد نفسه باختلافات معينة تزيد أو تنقص، وأنه يقوم على قوانين تاريخية ونواميس إلهية لا تتغير ولا تتبدل في إطارها الكبير، فإن الرجل يحمل لنا مفتاحاً مهماً لانسداد الأفق أمام اصلاح الفكر العربي في مرحلته الراهنة.

إن المبدأ الرئيس الذي قدمه لنا أبو حامد الغزالي هو إعادة تقييم "المنهج" قبل "الأداء" حين تتعدد المحاولات ويتكرر الفشل أو استعصاء النجاح، وهذا ما يحتاجه العالم العربي اليوم. لقد بدأت في هذه المنطقة من العالم نذر مرحلة تاريخية وحضارية جديدة لن تعود بعدها عقارب الزمن إلى الوراء أبداً، لكننا نحتاج إلى فهم التاريخ والواقع وموازين القوى الداخلية والخارجية وتشابكاتها، كما نحتاج إلى البحث في أوراق القوة التي بين أيدينا وأيدي الطرف الآخر، ثم إعادة النظر في منهجنا وأدائنا حتى الآن، ثم جمع كل ذلك – مع غيره من الوسائل والأدوات والعوامل – لطرح

السؤال الكبير: هل الاستمرار بهذه المنهجية في التفكير والأداء سيوصلنا إلى أهدافنا، أم إننا نحتاج إلى تغيير أو تطوير هذه المنهجية وهذا الأداء؟!. إنه درس كبير ومهم من تاريخنا نحن ومن حضارتنا نحن قدمه لنا الغزالي، وإن من أبسط قواعد القيادة والإدارة أن الرؤية تبنى على رفع الواقع ودراسة العناصر المختلفة لتخرج منها استراتيجية تتفرع عنها خطة وأهداف ووسائل وليس العكس، وإن مما ينقل عن اينشتاين تحذيره من الإصرار على الطريقة ذاتها في العمل ثم انتظار نتائج مختلفة[1]..

وكما نعلم فإن الأمام الغزالي لم يكن بالمتصوف النزاع إلى التأمل الصرف فقط، ولا بالمفكر الميال إلى العزلة عن الأمور التي تشغل المجتمع، بل كان همه أن يسهم في تحسين حال الإنسان، وأن يعلو به مراتب الحياة الروحية والنفسية والجسمية. كان يحب الفضيلة لذاتها، ويحب للمجتمع أن يكون فاضلاً، ويحب للإنسان أن يسير في معارج السمو والكمال. فعاش حياته في مجاهدة نفسه، ومغالبة أهوائه، وتحرير روحه وعقله مما يقيدهما من أوهام وشوائب. وآمن بالحقيقة، ونذر نفسه لها خادماً[2]. لقد كان الغرض الملح للغزالي هو الإصلاح الفكري، قصد تأسيس العلم على حقيقة أولى يقينية، عساه يستخلص منها معياراً عاماً لليقين. وقد أعطى الغزالي الأولية للإصلاح الروحي والأخلاقي، سواء بالنسبة له شخصياً أو بالنسبة للأمة جمعاء، ورمى أيضاً إلى البحث عن الحقائق العليا. فالزهاد الحقيقيون هم أقدر الناس على الإصلاح، فلا يرهبهم سلطان ولا يخيفهم ملك لإيمانهم تمام الإيمان بأن لا إله إلا الله فلا خضوع لأحد إلا بميزان الشرع، وهذا مما يغضب السلطان. وبهذا علل صاحب ظهر الإسلام تحيز السلاطين دائماً ضد الزهاد لما يرون منهم من صدق القول في النقد[3]. وقد تميز منهج الغزالي في الإصلاح باعتماده النقد الذاتي، ولذلك لم يلجأ إلى تلمس التبريرات وإلقاء المسؤولية على الغير، بل حاول أن يعالج فساد المحتويات الفكرية والنفسية عند المسلمين في أمور العقيدة والاجتماع، ولم يكتف الغزالي بتشخيص الأمراض التي ضربت المجتمع في زمانه

---

(١) أبو حامد الغزالي والربيع العربي- رأى اليوم ١٤-١١-٢٠١٤-د. سعيد الحاج

(٢) ابو حامد الغزالى في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده- دمشق ٢٧-٣١-مارس ١٩٦١- مهرجان الغزالي في دمشق-مطبوعات المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الجمهورية العربية المتحدة القاهرة -١٩٦٢- ص٧

(٣) ظهر الإسلام ٢/٦٢)- الامام الغزالي – ص٢٥٤

وإنما جعل هذا التشخيص مقدمة لاستخلاص ميادين العلاج والإصلاح والتي اشتملت على التالي[1]:

١-إحياء رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

حدد الغزالي نطاق رسالة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بعدة دوائر هي: أولها: أن يبدأ الفرد بنفسه ليضع منها نموذج المؤمن المطلوب فيقول: "فكن أحد رجلين: إما مشغولاً بنفسك، وإما متفرغاً لغيرك بعد الفراغ من نفسك. وإياك أن تشتغل بما يصلح غيرك قبل أصلاح نفسك[2]، **وثانيها** : أن يعلم أهل بيته. **وثالثها** : أن يدعو جيرانه. **ورابعها** : أهل محلته: **وخامسها** : أهل بلده. **وسادسها** : أهل المناطق الحضرية في البلاد عامة. **وسابعها** : أهل البوادي: **وثامنها** : الإنسانية كلها. وقد خص الغزالي السلاطين ببحث أسماه "باب أمر الأمراء بالمعروف ونهيهم عن المنكر" وكان الغزالي عنيفاً في تحريض العلماء على الوقوف من الأمراء الآمر الناهي، وحشد في سبيل ذلك الأدلة الكثيرة من القرآن والسنة، وأطنب في سرد قصص علماء السلف مع الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين[3]. وخلص من ذلك كله إلى القول إن واجب العالم أن يُقَرّع السلطان الظالم كقوله: يا ظالم، يا من لا يخاف الله وما يجري مجراه. ويرى الغزالي أنه يستحب للمحتسب، أن يعرض نفسه للضرب والقتل إن كان لحسبته تأثير في رفع المنكر أو في كسر جاه الفاسق وفي تقوية قلوب أهل الدين[4]. واعتبر الغزالي أن المسلمين مسؤولين عن النهوض لمواجهة المنكر والأمر بالمعروف، وأن التقاعس ذنب ومعصية. ومما قاله: أعلم أن كل قاعد في بيته أينما كان، فليس خالياً من هذا الزمان من منكر من حيث التقاعد عن إرشاد الناس وتعليمهم وحملهم على المعروف[5].

٢- نقده للبدع والمنكرات التي حدثت في المجتمع:

عقد الغزالي في "الإحياء" كتاباً خاصاً "للأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر"، استعرض فيه ما انتشر في المجتمع الإسلامي من بدع ومنكرات وأوهام ومغالطات،

---

(١) هكذا ظهر جيل صلاح الدين ص ١٣٣.
(٢) إحياء علوم الدين ج١ ص٣٩
(٣) هكذا ظهر جيل صلاح الدين ص ١٤٢.
(٤) المصدر نفسه (٣١٦/٢) هكذا ظهر جيل صلاح الدين ص ١٤٣.
(٥) إحياء علوم الدين ج٢ ص ٣٤٢

وعقد في كتابه باباً مستقلاً في المنكرات المألوفة في العادات والتقاليد التي ألِفّها الناس. وقسم المنكرات إلى قسمين: منكرات محظورة والسكوت عليها حرام، ومنكرات مكروهة والسكوت عليها مكروه. وفي جولة واسعة النطاق يتحدث عن: منكرات المساجد، منكرات الأسواق، منكرات الشوارع، منكرات الضيافة، المنكرات العامة. ونكتفي بذكر نموذج مما ذكره في منكرات الشوارع. منها: وضع الخشب وأحمال الحبوب والأطعمة على الطريق(١). واعتقد ان منكرات الشوارع التى ذكرها الغزالى يمكن اعتبارها ترفاً، قياساً لعصر الغزالي الذى لم تكن لديهم شاحنات وسيارات تملأ الطرق كما هو حادث الآن، وبالذات في دولنا العربية التى تعيش شوارعها فوضى عارمة، واختلاط عجيب للسيارات والمشاة والبسطات والمبانى العشوائية، ناهيك عن المطبات والقاذورات. ولا نعرف ماذا كان سيقول الغزالى لو عاش في عصرنا!!؟

٣- الدعوة للعدالة الاجتماعية:

كان تحرير الإنسان من قيد الجهل والعبودية ورفع مستوى حياته الروحية والمادية، هو المحور الأول لاهتمام الغزالي. فمن أجل الإنسان فكر الغزالي وكتب، وألف ونشر، وجاهد وناضل، وتحمل المصاعب والمتاعب، فكان بذلك قائد النضال في سبيل حرية الإنسان(٢). وقد ركز الغزالي على الدعوة للعدالة الاجتماعية، حيث يرى أن: المال آلة صبها الله في أيدي عباده لتكون آلة لدفع حاجاتهم ووسيلة ليتفرغوا لطاعته. فمنهم من أكثر ماله فتنة وبلية فأقحمه في الخطر، ومنهم من حماه وأحبه وفرغه لعبادته وساق إليه حاجته على أيدي الأغنياء، ولذلك عليه أن يأخذ بقدر الحاجة(٣). وقد فصل الغزالي في أنماط الحياة الاجتماعية التي تحقق العدالة المطلوبة، وصنف كتاباً في آداب الكسب والمعاش "ضمنه آراءه في الحث على العمل وتبيان فضيلته، والبيع وأركانه وشروطه وسائر مظاهر المعاملات التجارية والحياة الاقتصادية.

---

(١) الامام الغزالي – ص٢٥٥

(٢) ابو حامد الغزالى في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده- دمشق ٢٧-٣١-مارس ١٩٦١- مهرجان الغزالي في دمشق – ص٤٥

(٣) إحياء علوم الدين ج١ ص ٢٢٣

كذلك وضع كتاب "الحلال والحرام"، أراد منه تحديد أنماط الحياة الاجتماعية وتنقية المجتمع من العادات المخالفة للإسلام في أساليب المعيشة والتكامل ومحاربة الاحتكار والكنز. فالاحتكار ظلم في المعاملة، وبائع الطعام الذي يحتكر الطعام ينتظر غلاء الأسعار، يمارس ظلم عام، وصاحبه مذموم في الشرع يبرأ منه الله. وأفرد الغزالي كتاباً خاصاً في "حقوق الأخوة والصحبة" فذكر أن هناك حقاً في المال وحقاً في الإعانة بالنفس، وكان يرى: أن في المال حق سوى الزكاة. ولذا يجب على الأغنياء مهما وجدوا الفقراء في حاجة أن يزيلوا حاجتهم. ومهما أرهقت الفقير حاجته كانت إزالتها فرض كفاية إذ لا يجوز تضييع المسلم(١). فالغزالي كان يؤمن بأن العدالة تنشأ في الدنيا وبأن التواب في الآخرة يمكن أن يكون فقط ثمرة تصرفاتنا في حياتنا هذه " الدنيا مزرعة الآخرة "(٢)

٤- تغيير الخلق:

آمن الغزالي بإمكانية تغيير الخلق ونقلها من حال إلى حال، لقول رسول الله (ص) "حسنوا أخلاقكم". يقول الغزالي: "ما من خلق إلا وجعلت فيه قوة لقبول كمال بعده، إذا وجد شرط التربية(٣). ويقول: "قد عرفت أن حسن الخلق... يحصل على وجهين: أحدهما بجود إلهي وكمال فطري.. والوجه الثاني اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة والرياضة(٤). وحديث الغزالي عن تغيير الأخلاق الإنسانية إلى الأفضل، ورؤيته المتفائلة كفيلسوف تربوي، تعكس عمق رؤيته للأساس الخلقي الذى تبنى عليه المجتمعات وتنشأ عليه الأفراد، وتؤكد على خيرية الإنسان، وتفسح باب الأمل إمام المربين والمعلمين في قدرتهم على بناء أجيال سليمة، والوصول بالنفس الإنسانية إلى أقصى درجات الكمال(٥).

---

(١) إحياء علوم الدين ج٢ ص ١٧٣

(٢) (الاحياء ص ٢٣٠٩)

(٣) الغزالي. أبو حامد (١٩٦٤): ميزان العمل. حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا. ط١، دار المعارف، مصر. ص ٢٤٨

(٤) الغزالي أبو حامد "إحياء علوم الدين"، ج٣ ص ٥٨.

(٥) أحمد عرفات القاضى، التربية والسياسة أبى حامد الغزالى، (ص ١٦).

٥- الغزالي يقاوم موجة الغلو في التكفير:

ظاهرة التكفير من أخطر البدع وأولها ظهوراً في الإسلام. وقد حذر رسول الله (ص) من بدعة التكفير أيّما تحذير بقوله: "أيّما امرئ قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما". والناس في مسألة التكفير قديماً وحديثاً ثلاثة مذاهب: وسط وطرفا نقيض. فبينما نجد الخوارج يكفرون بكل ذنب، فإن المرجئة يمنعون التكفير منعاً باتاً، ويجعلون الأمر فوضى. أما أهل السنة والجماعة فلا يمنعون التكفير منعاً تاما ولا يكفرون بكل ذنب، ويحسنون الظن بأهل القبلة الموحدين[1]. وقد كان من مآثر الغزالي، وقوفه ضد تيار الغلو في التكفير الذي كان يسود مناخ الفرق الإسلامية في عصره. حيث عارض هذا الإسراف بقوة، في كتابيه: (الاقتصاد في الاعتقاد) و(فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)، فنقرأ في (الاقتصاد): "والذي ينبغي أن يميل إليه: الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصرحين بقول (لا إله إلا الله، محمد رسول الله) خطأ. والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة، أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم"[2]. وأوضح أن أصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر، وما عداه، فروع وأنه لا تكفير في الفروع أصلاً إلا في مسألة واحدة، وهي أن ينكر أصلاً دينياً علم من الرسول (ص) بالتواتر[3]. وقال إن المتعصبين لمذهب أو شخص واحد أقرب إلى الكفر والتناقض.

قضية التكفير بين السنة والشيعة في عصرنا الحاضر

لو تأملنا تاريخنا الإسلامي قديماً وحديثاً لوجدنا هناك مدرستان في موقفهما من مسألة التكفير. مدرسة التواصل وهي حريصة على الوحدة، وكان يمثلها الأشاعرة. وتمتاز هذه المدرسة بالحذر الشديد من التكفير وتمزيق الصف، وهى لا تكفر أحداً من أهل القبلة بتأويل، وترى أن الخطأ في إدخال شخص في الإسلام خير من الخطأ

---

(١) سياسة الخلاف الديني عند الامام الغزالي - محمد تاكور باجورا لوبس - الجامعة الاسلامية العالمية- ماليزيا ٢٠٠٥ -ص ٢

(٢) الاقتصاد ص ١٣٥

(٣) نظرات في فكر الغزالي- عامر النجار- شركة الصفا للطباعة والنشر -ص٩٥-٩٦

من إخراجه من الإسلام. وممّا اشتهر بين المسلمين، وعرف من قواعد أحكام دينهم أنه إذا صدر قول قائل يحتمل الكفر من مئة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر[1]. أما مدرسة القطيعة، فهي تستسهل التكفير دون عذر أو تأويل، وتمتاز بالعنف الفكري والميل إلى القطيعة وافتعال الفتن والمشاكل.

وتعتبر قضية التكفير من أخطر القضايا التي عانت منها الأمة الإسلامية على مر تاريخها وحتى وقتنا المعاصر. فبالرغم من أن الخلاف بين السنة والشيعة ليس عقدياً، بقدر ما هو خلاف سياسي مشروع، إذ تجمع فرق الشيعة أن "الإمامة" في آل البيت، بينما يراها السنة في قريش، إلا أن تكفير كل طرف للآخر استمر حتى عصرنا الحاضر، وتحول إلى قضية تهدد وحدة الأمة ومستقبلها. ففي حين أن الأمم والشعوب تتوجه نحو التقارب والتضامن والاتحاد، إلا أن حال الشعوب الإسلامية، يدعو للأسى والاستغراب!. ولذا فإننا نرى أن المطلوب الآن ليس إيجاد أجوبة جديدة لمشكلات قديمة، وإنما نحن مطالبون ازاء المهام المستجدة التي تواجهنا بتغيير طريقة طرح الأسئلة. وبأن نطرح الأسئلة الحقيقية انطلاقاً من المشكلات التي تربط بيننا لا من الايديولوجيات. التي تفرق بيننا"[2]. لقد كان الغزالي يهاجم الإسماعيلية ولا يهاجم الإثنا عشرية وكان يقول: الناس أخطأوا في صفات الله وليسوا كفاراً، فكيف من أخطأ في صفات أبو بكر وعمر. ولذلك نرى أن الشيعة مسلمون موحدون وأن دعاوى تكفيرهم ليست إلا كفراً كما ذهب الإمام الغزالي[3]. ومن هنا فإن على أولى العزم والهمة من العلماء والمفكرين أن يجاهدوا في سبيل توحيد أمة الإسلام، في ضوء الجوامع الخمسة: وحدة العقيدة، وحدة الشريعة، وحدة الحضارة، وحدة الأمة، ووحدة دار الإسلام، وأن يقفوا بكل قواهم ضد التكفيريين الجدد وإرهابهم وتعصبهم، لفضحهم، وكشف زيف انتمائهم للإسلام.

---

(١) الإسلام والنصرانية ص ٥٥ طبع القاهرة.
(٢) روجيه غارودي البديل ترجمة د جورج طرابيشي دار الآداب بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٨ص٧-٨
(٣) الاهالي - محمود إسماعيل يكتب: تكفير الشيعة مؤامرة صهيونية – أمريكية- ٦-١١-٢٠١٢

نقد الغزالى المجتمع والحسبة عليه

عرف الغزالي أدواء المجتمع ومواضع الضعف والفساد فيه وكيف تغيرت المفاهيم وكيف تشاغل الناس وابتعدوا عن الحقائق والمقاصد حتى أصبح المجتمع كله، إلا من عصم الله في شغل شاغل عن الآخرة وما ينفع فيها وما يلزم لها. ونظر الغزالي للمجتمع من خلال المقاييس الدينية الصحيحة وتناوله طبقة فذكر أمراضها ومغالطاتها وبين فرض العين وفرض الكفاية، وبين ما هو فرض ومتعين في زمانه لا يسع العالم تركه، وما فيه متسع ومندوحة وذكر العلل التي تخص الأغنياء وأهل اليسار وذكر أوهامهم وغرورهم وانتقد الملوك والأمراء بشجاعة وذكر شيئا كثيرا من أمراض العامة والمنكرات الغاشية في الطبقات والعادات المذمومة والعوائد الجاهلية[1] وبذا استطاع أن يلمس ادواء المجتمع والدعوة إلي إصلاحه[2].

نقد العلماء ورجال الدين

يعتقد الغزالي أن العلماء يتحملون التبعة الكبري في فساد المجتمع والانحلال في الأخلاق، ولذا نجده يهيب بهم في قوة وصراحة وشجاعة وإخلاص وعمق وتحليل علمي ويثير فيهم الغيرة والشعور ويستحثهم علي استعادة مركزهم في الامة وهو خلافة الأنبياء والوصاية الدينية والخلقية علي المجتمع الإسلامي والحسبة علي الحكومة والحكام والخواص والعوام معتقدا انهم حجر الزاوية في إصلاح المجتمع وبصلاحهم صلاح العالم وبفسادهم فساد العالم)[3]

نقد الملوك والأمراء

كان نقد السلاطين في عصر الغزالي علي سياستهم وأموالهم يعتبر مجازفة بالحياة ومغامرة تؤدي إلي الحبس والإهانة والعقوبات، ولكن ذلك لم يمنع ذلك

(١) ابو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة ٢٦٩/١

(٢) الاصلاح الاجتماعي في الاسلام دراسة مقارنه بين مفهوم الامام ابو حامد الغزالي وابن عاشور- د. حسن على الشايقي- دراسات اسلامية – مجلة اسلامية محكمة- العدد الخامس ٢٠١٢ – تصدر عن قسم الدراسات الاسلامية ، كلية الاداب ، جامعة الخرطوم- ص٢٢٩- ٢٣١

(٣) ابوالحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة ٢٥٧/١

الغزالي من نصحهم وبيان أن الأموال التي يجمعونها حرام، وقد أبدي رأيه وجهر بالنصيحة أمام السلطان سنجر بن ملك شاه السلجوقي، الذي كان يحكم خراسان كلها. وكذلك وجه الغزالي رسالة قوية إلي الوزير فخر الملك وفي آخرها يقول له: اعلم يا فخر الملك أن هذه الكلمات لاذعة مرة قاسية لا يجرؤ عليها إلا من قطع أمله عن جميع الملوك والأمراء، فاقدرها قدرها فإنك لا تسمعها من غيري، وكل من يقول غير ذلك فأعلم ان طمعه حجاب بينه وبين كلمة الحق. ولم يكتف الغزالي بذلك، بل كان يبحث عن إقامة الدين وإسعاد المسلمين بواسطة دولة فتية تقوم علي أساس ديني متين، ولما سمع عن يوسف بن تاشفين صاحب مراكش وأوصافه الحميدة، عزم علي التوجه إليه، فلما وصل الإسكندرية بلغته وفاته فرجع عن ذلك العزم ، ولكنه التقي بعد ذلك بزعيم دولة الموحدين محمد عبدالله بن تومرت وكان له فضل ونصيب في توجيهه إلي قيام دولة فاضلة تتمسك بالدين وتقيم القسط[١].

الغزالي المتصوف الثوري

إن القراءة الثورية للتصوف تقوم على الدعوة إلى ثورة الإنسان أولاً على نفسه، ولا يمكن للإنسان ان يثور على نفسه دون أن يستعين بإله هذه النفس. وفلسفة الغزالي في التصوف تقوم على إنشاء الأقوال على الأفعال وتحري الصدق. فالمجددين يحاولون تثوير المعرفة وزحزحة الطريق الموصل إلي الحق وتقويض المفاهيم السائدة البالية، والثورة على الدنيا وسجونها للانعتاق من أغلالها وأصفادها.

لقد كان الغزالي يستشعر بعد سني الخلوة أن الوقت قد حان لإعلان الثورة ولكي يصدع بما كشف له من حق وليغير الواقع المتردي. فثورة الغزالي ولدت في رحم التصوف والعزلة، وكل ثائر يحتاج إلى انفصال وقتي لإعادة تشكله ولإعادة قراءة الواقع لإعادة صياغته. ويمكن القول إن قصدية التغيير لدى الغزالي كانت حاضرة والثورة كانت مراده، حيث تشكلت هذه الثورة في رحم الظلمات في الزوايا والخلوات، حيث تعد العزلة والصدق والأمانة شروطاً يجب أن يتوفر في كل قائد

(١) وفيات الأعيان – ترجمة يوسف بن تاشفين

ثورة[1]. فالنفَس الثوري الطامح إلى التغيير حاضر في كل نصوص الغزالي، بل يمكن القول أن الغزالي ولد ثائراً. فالثورة ثمرة بذرتها الأولي نبذ التقليد والجمود على ما هو سائد، وروح الثورة قوس نصوب من خلاله سهام النقد لما لا يروقنا اتباعه بلا دليل. فالثورة الحقيقية هي أن نثور على أنفسنا، لأن أعظم معلّم للإنسان هو نفسه إذا كان صادقا معها. والفكر الإسلامي يحتاج إلى ثورة صوفية من داخله تعيد للكلمات الحياة والروح، بعد أن فقدت مفاهيمنا جاذبيتها لانسلاخها من الحيوية الأخلاقية، فجفت وتيبست اقتداء بالفلسفات الغربية التي ترى العقل والمنطق المباين للقيم والأخلاق هو الإمام، فتبرأت من رطوبة الروحانيات والأخلاق ولينهن وطراوتهن"[2].

إن الروح الثورية هي تيار يجب صناعته لا يمجد السائد ولا يمتدح القائم بل يغربل الواقع والتراث ليخلص إلى الحل دون إطراء ولا تجريح. فهذه الروح الثورية هي التي يجب ان تبنى عليها مؤسساتنا وعقولنا وناشئتنا. أن الصوفي الحقيقي هو الذي يمزق بنور القلب ظلمات القشور والظواهر الكاذبة والزينة الزائفة. فقوة التصوف أنه يرنو إلى الحق بدون ترنيمات وزخارف، إنه مذهب ثوري لأنه يثور على الأشكال والصور والذي يعنيه الجوهر والحقائق. ليت شعري لم حاد أهله عن نبعه الصافي، والغزالي من ينابيع التصوف الصافية. لم هذا التقليد الذي استشرى كالسرطان في جسد الفكر الإسلامي عموماً والصوفي خصوصاً؟ لم عقمت الأرحام ان تنجب غزالياً معاصراً يعيد للفكر بريقه وروحه ممزقاً غشاوة التقليد[3].

اسئلة اطرحها باسم الغزالي في زمن الضياع العربي

بمناسبة الحديث عن الغزالي المتصوف الثوري، لا يمكننا تجاهل الحديث عن اشباه الثوار في عالمنا العربي الذين ركبوا موجة ما سمى زورا وبهتانا "الربيع العربي" الذى لم يثمر إلا دماراً ولم يزهر إلا دما سال ويسيل بعيداً عن قضايا الأمة المقدسة.

---

(١) الغزالي المتصوف الثوري [من خلال كتابه المنقذ من الضلال] إعداد: عبدالواحد قرط- بحث مقدم الى المعهد الأوروبي للعلوم الانسانية باريس

(٢) طه عبد الرحمن- التربية الروحية الإسلامية- مجلة الإنسان- عدد ٩ - ديسمبر/جانفي-١٩٩٢-١٩٩٣- دار أمان للصحافة والنشر- باريس- فرنسا. ص٨٦

(٣) الغزالي المتصوف الثوري [من خلال كتابه المنقذ من الضلال] إعداد: عبدالواحد قرط

وما اشبه اليوم بالبارحة حيث كان يقتل المسلمون بعضهم البعض في عصر الغزالي، بسبب الانتماءات المذهبية والدينية، فاسحين المجال للصليبيين ليعيثوا فسادا في بلاد المسلمين ويرتكبوا المذابح، ويسيطروا على اولى القبلتين وثالث الحرمين، نجد التاريخ يعيد نفسه، وبصورة اكثر مأساويه وكأن ما يتلى بين يدينا من قرآن وما نحفظ من سنة وأثر، تخاطب قوم غيرنا، ولا تعنينا بشئ. فبالرغم من أن العدو الصهيوني يسيطر منذ اكثر من ستون عاما على فلسطين ويشرد اهلها وينكل بهم كل يوم ويرتكب بحقهم المذابح تلو الآخرى، نجد أن اشباه المسلمون والإعراب الاشد كفرا ونفاقا، قد جردوا اسلحتهم ونفسياتهم العفنه لتدمير قوى الامة وتشتيتها، وجعلوا من أمه يفترض بأنها خير أمه اخرجت للناس، اتعس وأسوء أمه على الارض، بما لحقها من عار ودمار.

ولأن الشئ بالشئ يذكر، فقد وجدت أن الخلل الفكري والقيمي الذى عاش في ظله الغزالي وعمل على كشفه وفضحه ونقده، هو نفس الخلل الذى نعيشه الآن، ولذا قررت ان اعرض هذه الجزء من مقدمة الطبعة الثالثة لكتابي "الحملة الصليبية على العالم الاسلامي والعالم" في نهاية هذا الكتاب لنعيش مأساتنا الحالية في ربوع أبو حامد، عسى ان تلهمنا مجاورتة أو الاقتراب منه، الحل للخروج من المأزق الذى نحن فيه، فيسمع كلامه محبيه، أو يستفز نقده كارهييه، أو يستنهض زهده مريديه.

"وبالرغم من أننى منذ فتره لم استطع ان امسك قلمي لأسطر به رأى أو ملاحظه على ما يجري في بلادنا العربية، يأسا من الوضع الذى وصلنا اليه، وقرفا من أمه اصبحت حقل تجارب لحروب وجولات من النهب المنظم لثرواتها. حيث كنت اقنع نفسى والألم يعتصر قلبي، بان حالنا هو انعكاس للواقع المر الذي وصلنا اليه، وبالتالي فليس بالإمكان افضل مما كان، وأن هذا التكالب من الكلاب الضالة على الجيف الملقاة على مساحات الوطن العربي، امر طبيعي، ومتوقع، وإن تغيير هذا الحال المزري الذي وصلنا اليه، لن يكون إلا بثورة ثقافية وفكرية تقوم بمراجعة كافة المسلمات والقناعات المعشعشة في العقل العربي وتشريحها، وإخضاعها لسلطة العقل للخروج ببناء عقلي ثقافي جديد يستلهم القيم البناءة في تراثنا وديننا، ويستفيد من الفكر العالمي المعاصر بكل مكوناته.

وبناء على ذلك فقد حاولت قدر استطاعتى الابتعاد عن الكتابه والتعليق على الاحداث، وحاولت تأمل معانيها لاستخلاص العبر ومعرفة مكمن الخلل في فكرنا العربي الاسلامي الذى يتلون ويتغير ويحلل ويحرم ويكفر، في حكمه على قضية بعينها، وفي نفس الظروف. اى ببساطة غياب معيار للحكم على القضايا، وبمعنى ادق غياب مرجعية واضحة ومتسقة مع نفسها للاحتكام إليها عند مواجهة أية قضية من القضايا. وهنا بالتأكيد لن يرضى هذا الكلام أصحاب الايديولوجيات السائدة في بلادنا سواء اصحاب التوجهات الاسلامية أو القومية، وغيرها، حيث يزعم الجميع ان لديهم مرجعيات واضحة ومحددة، فالإسلاميون يقولون انه القرآن والسنة، ولكنهم لا يستطيعون ان يوضحوا لنا سبب تعدد الفرق الاسلامية واختلافها وتكفير بعضها بعضا، هذا ناهيك عن تكفيرها لمن لا يسايرهم في اعتقاداتهم. فهذا سنى وهذا شيعي، وهذا سلفي، وذاك تكفيرى، وهذا قاعدة، وذاك جهاد .. الخ. وحتى في القضايا الاساسية في الدين الاسلامي والتى لا يجب ان يكون حولها خلاف نجد من يحاول تفسيرها حسب اهوائه، وأهواء السلطان. وإلا فكيف نفسر اختلاف علماء الدين تجاه قضية الاستعانة بالقوات الأجنبية لنصرة طرف على آخر في بلادنا الاسلامية، بالرغم من أن هناك نص واضح بعدم اتخاذ الكفار اولياء.. وكيف نفسر اختلافات النخب الثقافية في عالمنا العربي حول نفس القضية، بالرغم من صراخهم وعويلهم ليل مساء عن الامبريالية والاستعمار والتبعية.

وكيف يمكن ان نفهم ان الديمقراطية التى كانت نظام كفر اصبحت لدى الاسلام السياسى مطلبا شرعيا، وكيف نستوعب ان يكون مطلب الديمقراطية والتغيير مطلبا ملحا في بعض الدول، ويمنع الحديث عنه في دول قمة في الرجعية والتسلط، ليس هذا فحسب بل ان القوى الرجعية المستبدة، هى التى تتبنى المطالبه بفرض الديمقراطية ولو بقوة السلاح في بلدان معينة، وترسل قواتها لدعم ذلك، وفي نفس اللحظة التاريخية ترسل قواتها لقمع المطالبين بذلك في مكان اخر.

كيف نفهم تحريم الخروج على الامام في دول وإباحته في دول أخرى .. وليس اباحته بل التنظير والفتوى بجواز الاستعانة بالكفار من قبل الخارجين، وإباحة قتل الامام وصلبه، والتمثيل بجثته حيا وميتا. وإذا كنا نفهم ان يتصرف علماء السلاطين ويفصلون الفتاوى على مقاس الحكام، فإنه لا يمكننا ان نفهم سكوت النخب المثقفه

وغالبية الشعوب، وعدم تجرئها على قول كلمة حق في وجه سلطان جائر، سواء خوفا من العقاب أو خوفا على رفاهية يعيشون فيها، أو رضي بذل ارتضوه لأنفسهم، هذا بالرغم أن شعار الاسلام الاول والاهم هو الله اكبر، والذي نكرره في اليوم مئات المرات، ولكن هم كالبهائم بل اضل سبيلا. وهذا يعنى ان كل المظاهر الكاذبة التى نشاهدها على هذه الشعوب من ورع وتدين وصلاه وقيام، وخطب رنانة ما هي إلا خداع وتضليل ولا يحكمها مبدأ أو ضمير، وما هي إلا وسائل لكسب لقمة العيش والاسترزاق الرخيص على حساب الدوس على رقاب العباد، وهي في احسن احوالها كلمات ننطق بها، ولا نعرف معناها.

فهل يعقل أن نجد من يسمون علماء السلاطين لا يكفون عن مدح هذا الزعيم أو ذاك، والدعوة له بطول العمر والنصرة، في حين يسكتون عن جرائم يرتكبها هؤلاء الزعماء بحق دينهم ورعيتهم. فكيف يمكن أن نصدق هؤلاء الذين يبكون في صلاتهم على المنابر، اظهارا للخشية من الله والخوف من عذابه، ولكنهم لا يبكون حال المسلمين في كل مكان، من جوعى ومرضى، واسرى وتكلى، وفقراء معدمين.. وهذا مثل من آلاف الامثلة التى يمكن سردها بكل بساطة، والواضحة في واقعنا المعاصر كوضوح الشمس، مما يؤكد ان هناك خللا خرافيا في قيمنا وثقافتنا، يجب اعادة النظر فيها، والتأسيس لقيم جديدة، تكشف الزيف والكذب المستشري في حياتنا.

فمنذ انهيار الخلافة الاسلامية والتى كان للعرب اليد الطولى في انهيارها، استمر مسلسل تفتيت الأمة ومحاولة السطو عليها بذرائع متعددة، وفي كل مره يجد اعداء الامة، جيوش من الخونة الذين لديهم الاستعداد للقيام بالمهمة على اكمل وجه، ويجد هؤلاء بكل سهوله جيوش مثلها من علماء السلاطين، والنخب المثقفة لتأيد هذه الخيانة والتنظير لها، باسم الدين تارة، وباسم الثورية والقومية تارة آخرى، مستلهمين كل ذلك من تراث دينى وفكري مهلل، يستطيع الجميع الاغتراف منه ما يلزمهم، ويسكتوا ويحرفوا ما يتعارض مع فتاويهم ومصالحهم في نصرة الحاكم الظالم.

وإذا كانت الخيانة والعمالة مظهر من مظاهر الانهيار القيمي والأخلاقي لدى عرب وعربان العصر الحديث، فإن ازدواج المعايير، وانفصام الشخصية مرض واضح، حيث نقيد حرية المرأة ونمنعها من أمور كثيرة، ونفرض عليها النقاب، وعدم الاختلاط، خوفا من الفضيحة والعار، ولكننا نقوم بنفس اللحظة بممارسة كافة انواع

الدعارة والفسوق السري والعلني. كيف يمكن أن نفهم أننا ندعى التقوى والورع ونصلي الفروض والسنن، ونسبح الله ليل نهار، ولكن كل ذلك لم يمنعنا من ارتكاب المعاصي والكذب، وعدم القيام بأعمالنا على الوجه الاكمل. كيف نحج ونعتمر مرات عديدة، وهي ليست فروض إلا على من استطاع إليها سبيلا، ونترك اهلنا وجيراننا وإخواننا في الدين جياعا، يقتلهم المرض والجهل.

أما الحقد والكراهية والحسد... فحدث ولا حرج. فهى تبدو واضحة في مجتمعاتنا. فلا يكاد ينعم شخص أو دوله بنعمة من النعم إلا ولاحقتها الاعين والألسن بالغمز واللمز، حتى يصل الحقد عند البعض إلى تمنى زوال هذه النعمة، ويعمل كل ما يستطيع لزوالها. انه (مجتمع الكراهية) الذى تحدث عنه الأستاذ سعد جمعة رئيس الوزراء الأردني الأسبق، انه المجتمع العربي، بقضه وقضيضه .. بأنظمته، ومنظماته، وأفراده. كل رئيس يكره كل رئيس. كل قائد يكره كل قائد .كل حزب يكره كل حزب. كل منظمة تكره كل منظمة .كل فرد يكره كل فرد وتنسحب الكراهية على كل شيء، وتغطي كل شيء. مجتمع عفن مهتوك، قد امتطى غارب الأحداث فيه السفهاء والجهلة وغثاث المعرفة والسلوك، يلوكون شعارات مجلوبة، ويجترون عقائد منخوبة، يتراشقون تهماً ويتقاذفون شتائم، والحق غريب في وطنه، والشريف يتيم على موائد اللئام .. والقضية المقدسة في أيد نجسة في زمن قذر.. حتى ليكاد يشعر كل امريء أن كل شيء مؤقت، كل شيء إلى ضياع، كل شيء إلى فساد وانهيار! لسان حال القادر: انج سعد فقد هلك سعيد، ولسان حال الفاجر: "خلا لك الجو فبيضي واصفري" .الفاسدون يلعنون سماء تظل مؤمنين.. واليائسون دائمو التحفز للرحيل .. ودّوا لو استطاعوا رفض الانتماء وتغيير الوطن والتراب..

خاتمة

من خلال استعراضنا لحياة الغزالي ومؤلفاته ونشاطه، حاولنا تسليط الضوء على الجوانب النقدية في فلسفته، حيث اتضح لنا من خلال المحطات المختلفة التى عاشها الغزالي، وأيضا من خلال مواقفه من علوم عصره، أنه كان صاحب فلسفة نقدية من الدرجة الأولى، حيث مارس النقد منذ بداية حياته العلمية، سواءاً من خلال الشك المنهجي الذى اصطنعه لاختبار وسائل المعرفة (التقليد، الحس، والعقل، والذوق) أو من خلال نقده لأنواع الطالبين في عصره (المتكلمون- الفلاسفة- الباطنية- المتصوفة). ولم يكتفى الغزالي بذلك بل انه مارس النقد على كافة مناحي الحياة في عصره، فشمل نقده العلماء والفقهاء، والوزراء، والملوك، وشمل أيضا العادات والتقاليد، والمفاهيم الدينية والأعمال الدنيوية.

ومن خلال دراستنا للاتجاه النقدى عند الغزالي، وضحنا أهم خصائصه ودوافعه ومصادره، ومدى نجاحه في نقده لنظرية المعرفة وعلوم عصره؟ كما حاولنا الإجابة على سؤال حول كون الغزالي فيلسوف أم رجل دين؟ وخلصنا إلى أن الغزالي فيلسوف كغيره من الفلاسفة، بل تعد فلسفته أكمل الفلسفات الاسلامية، حيث وضحنا معالم فلسفه. كما أن الدراسة بينت أثر الغزالي الكبير على الفكر الاسلامي، في كافة المجالات الفكرية، ونفت المزاعم التى تقول إن كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي قضى على الفلسفة في العالم الاسلامي. وأيضاً أبرزت الدراسة الأثر الكبير الذى تركته فلسفة الغزالي على الفكر العالمي، وبالذات أغلب فلاسفة العصر الحديث في أوروبا كديكارت وكانط وهيوم وغيرهم من كبار فلاسفة الغرب، حيث وضحنا أن هذا الأثر لم يكن عابراً أو صدفةً، بل كان أثراً واضحاً، ويكاد يكون متطابقاً مع ما ذكره الغزالي في مؤلفاته.

فبالرغم من انهم في الغرب يتعصبون ويحاولون اخفاء اثر الشرق عليهم، كما فعل اسلافهم، مثل افلاطون الذي ترتد نظريته في المثل إلى فكر الشرق القديم، إلا

انه يكاد لا يعترف في نسبة جذور فلسفته وجدله، إلا إلى أسلافه من اصحاب الفكر الغربي من أمثال سقراط وزينون وبارمنياس وهيراقلينس. وأيضا هيغل في الفكر الحديث يعرض لفكر الشرق القديم، إلا إنه لا يعترف بفضل السبق عليه في جدله إلا للمدرسة الغربية كالجدل الإيلي والأفلاطوني، هذا بالرغم من أن العلاقة بين جدل هيغل والغزالي أقوى من أي علاقة أخرى؟ لأن كليهما يلتقي في تحديد مسار الجدل، وهو أن كل مفهوم ينطوي على تناقض، وهذا الأساس هو ما لا نجده واضحاً عند افلاطون، ولكن بسبب روح الاستعلاء على الفكر الشرقي ورده للحضارة الغربية، فقد تم رد نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، إلى الفلسفة اليونانية، أو رد نشأة هذا الفكر إلى العامل الاقتصادى، إلى غير ذلك من التصورات القائمة على التقليد الساذج بعيداً عن التحليل والنقد البناء![1]، وكل ذلك بهدف إخفاء عمليات النهب والسرقة المنظمة التى مارسها علماء ومفكرو الغرب على الفكر الاسلامي.

ومن هنا حاولت الدراسة لفت الانتباه إلى تراثنا الحضاري وما فيه من تجارب مضيئة لإستلهامها في نهوضنا الحضاري، حيث كانت تجربة الغزالي النقدية الثرية، هي احدى تلك التجارب المضيئة التى أثرت الفكر الإسلامي والإنساني، ويمكن الاستفادة منها في نقد الفكر العربي والإسلامي المعاصر، من أجل الخروج من المأزق الحضاري الذى نعيشه. فقناعتي الشخصية بغنى تراثنا الإسلامي غنى لا يضاهيه إلا جهل به أو تجاهله في الصروح العالية للبحث العلمي، الأمر الذي جر إلى نتائج وخيمة، علينا في عصرنا الحاضر. ومن هنا يجب أن نوضح أنه وبالرغم من اهمية ما عرضته الدراسة لفلسفة الغزالى النقدية، إلا اننا نعتقد ان الاهم من كل ذلك هو كيفية الاستفادة من الفلسفة النقدية عند الغزالى في محاولة النهوض بأمتنا في العصر الحاضر. لذا حرصت الدراسة على تقديم قراءة جديدة لفكر أبو حامد الغزالي، في جانبه النقدي، في محاولة لاستلهام هذه التجربة من أجل تجديد الفكر الإسلامي المعاصر.

لذا فإننا نوصي بضرورة إعادة قراءة فلسفة الإمام الغزالي، بكل جوانبها، قراءة جديدة للاستفادة منها في التأسيس لفلسفة إسلامية معاصره، تستطيع أن تحافظ على أصالتنا وموروثنا الفكرى، وفي نفس الوقت تحاول الانطلاق إلى رحاب العالم

---

(١) مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الاسلامي المقارن- محمد ياسين عريبي ص١٢-١٣

المفتوح. لأن فكر الغزالي بالرغم من كثرة ما كتب عنه، إلا أنه يحتاج إلى إعادة قراءته بصورة موضوعية بعيدة عن التحيز ضد أو مع هذا الفكر، وبعيداً عن الأحكام المسبقة، حيث يعتقد الباحث أن ذلك كفيل بإعطاء الرجل حقه المناسب في مجال الفكر العالمي والإسلامي.

كما أن قراءة النقد المنهجي عند الغزالي قراءه جديدة، يمكن أن يساعدنا فى الخروج من المأزق الحضاري الذى نعيشه في العصر الحاضر، من خلال إعادة قراءة التراث بنظرة نقدية جديدة، لاستلهام حلول لمشاكل تواجهنا في عصرنا الحاضر. ويجب علينا في تناولنا للفكر العربي الإسلامي، ألا نتخذ مواقفنا وأحكامنا منه بناء على قوالب جاهزة، مدحية أو ذمية، أو بناء على تعارضه أو موافقته للفكر الذى قبله (اليوناني) أو الفكر الذى بعده (الأوروبي الحديث والمعاصر). فالروح الغربية المتمثلة في استلاب إبداع الآخر، مردها إلى وجهة نظر اليونانيين القديمة، الذين اعتقد الأثينيون انهم وحدهم أحرار وما عداهم برابرة، وهذا الاستعلاء غير المشروع هو الذي دفع بأصحاب وحدة ماهية الفكر الإنساني في الغرب إلى القول إن الفلسفة والعلم غربيان محضان، وقد حذرنا ابن سينا من خطيئة مثل هذا الانحراف، ومن ثم فإننا نؤكد ضرورة وجود منطلق جديد لإعادة كتابة تاريخ الفكر الانساني، يكون وحدة متصلة من الفكر الشرقي والغربي على السواء، وهذا يقتضي دراسات نقدية تحليلية تكتشف السرقات الفكرية، وتعيد هذه الأفكار والنظريات لأصحابها ليحق الحق ويبطل الباطل[(١)]

أن القراءة النقدية الجديدة لفكر الغزالي وغيره من علمائنا ومفكرينا، بلا شك سيجعل العرب والمسلمين يعتزون بتراثهم وحضارتهم، لأن هذا التراث والحضارة هو الذي ألهم العالم في كافة المجالات، منذ اليونان والإغريق وحتى الآن. وعليهم إدراك أن محاولات جلد الذات والانتقاص من إسهامات العرب والمسلمين الحضارية ليس إلا محاولة لإخفاء السرقات والسطو على تراثنا وإنجازاتنا ونسبتها إلى مفكرين وعلماء غربيون. فالغرب بالرغم من استفادته الكبيره من تراثنا، إلا انه دأب على أن ينسب لنفسه نظريات ويدعي حيازة السبق فيها فتأتي الوقائع الحقة لتخالف ذلك، وتثبت أنها من نتاج غيره، ومن بنات أفكار آخرين.

---

(١) مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الاسلامي المقارن- محمد ياسين عريبي ص١١-١٢

المراجع

- ابراهيم. زكريا (١٩٧١): مشكلـــة الفلسفـــة. مكتبة مصر
-ابراهيم. زكريا (١٩٧٢): كانت أو الفلسفة النقدية. ط٢، مكتبة مصر.
-ابراهيم. عبدالله (٢٦-٦-٢٠٠٩): مجلة نزوى مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، العدد الحادي عشر.
-ابن الجوزي. جمال الدين (١٩٩٢): المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا. ط١، دار الكتب العلمية، بيروت
-ابن الجوزي. جمال الدين (٢٠٠١): تلبيس إبليس. ط١، دار الفكر للطباعة والنشر، بيرزيت، لبنان
-ابن العربي. أبو بكر (١٤١٩هـ): العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي (ص). قدم له وعلق عليه: محب الدين الخطيب. ط١، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المملكة العربية السعودية
-ابن العماد (١٩٨٦): شذرات الذهب في أخبار من ذهب. حققه: محمود الأرناؤوط. خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط. ط١ دار ابن كثير، دمشق - بيروت
-ابن تيمية. تقي الدين (١٩٨٧): الفتاوى الكبرى لابن تيمية. ط١، دار الكتب العلمية
-ابن خلدون، عبد الرحمن (١٩٨٨): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. المحقق: خليل شحادة. ط٢ دار الفكر، بيروت
-ابن خلدون، عبد الرحمن (د.ت): المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
-ابن خلكان. أبو العباس (١٩٩٤): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار صادر - بيروت
-ابن طفيل (١٩٩٣): حي ابن يقظان تحقيق على بوملحم طبعة دار ومكتبة الهلال بيروت
-ابن كثير. الدمشقي (١٩٨٨): البداية والنهاية. المحقق: علي شيري. ط١، دار إحياء التراث العربي
-ابن منظور (د.ت): لسان العرب. تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة.
-أبو العطا. عبد الدايم (١٩٨٥): اعترافات الغزالي أو كيف ارخ الغزالي نفسه مكتبة الآنجلو المصرية
-أبو الفتوح، بدوى (١٩٨٨): التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد. دار الوفاء للطباعة والنشر

-أبو ريان، محمد على (١٩٧٣): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. دار النهضة العربية.
-أبو زهرة ، محمد (١٩٨٧): تاريخ المذاهب الإسلامية طبعة دار الحديث لندن. قبرص .
-أبو زهرة، محمد (١٩٦١): المنهج الوضعي عند الغزالي. مهرجان الغزالي بدمشق.
-أحمد، عبد الفتاح (٢٠٠٠): التصوف بين الغزالي وابن تيمية، دار الوفاء، ط١، المنصورة (مصر).
-ارحيله، عباس (٢٠٠٩): أبو حامد الغزالي ومنهجه في التأليف. ط١، المطبعة والوراقة الوطنية. مراكش
-اسماعيل. محمود (٦-١١-٢٠١٢): تكفير الشيعة مؤامرة صهيونية – أمريكية. جريدة الاهالي المصرية
-الأعسم عبد الأمير (١٩٨١): الفيلسوف الغزالي: إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي"، دار الأندلس- بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة.
-الألوسي، صائب أحمد (١٩٨٥م): أساليب التربية المدرسية في تنمية قدرات التفكير الابتكاري، رسالة الخليج العربي .
-أندلسي، محمد - مدونه محمد اندلسي- آليات التفكير الفلسفي: التساؤل الفلسفي –كتبها com/t138-topic.discutforum.http://ucam
-أمين، أحمد (١٩٩٩): ظهر الإسلام. ط٧، مكتبة النهضة المصرية.
-أمين، أحمد (٢٠٠٦): فجر الإسلام. طبعة المكتبة العصرية بيروت .
-أمين، أحمد. محمود، زكي (١٩٧٠): قصة الفلسفة اليونانية. لجنة التأليف والترجمة. القاهرة ط٧
-الأنصاري. عبد الدايم (١٩٨٥): اعترافات الغزالي أو كيف أرخ الغزالي نفسه مكتبة الآنجلو المصرية
-الأهوأني. أحمد (٢٠٠٩): في عالم الفلسفة–الدكتور. الهيئة المصرية للكتاب.
-إيرنانديث . كروث (٢٠٠٩): تاريخ الفكر في العالم الإسلامي منذ البدايات حتى القرن الثاني عشر. ترجمة عبد العال صالح، مراجعة جمال عبد الرحمن، قديم عبد الحميد مدكور. ط١. المركز القومي للترجمة مصر
-باجورا لوبس. محمد تاكو (٢٠٠٥): سياسة الخلاف الديني عند الإمام الغزالي. الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.
-بدوي. عبد الرحمن(١٩٧٧): مؤلفات الغزالي. ط٢، دار القلم، بيروت.
-بدوى، عبد الرحمن (ب. ت): أوهام حول الغزالي. كلية الآداب الكويت
-بدوي، عبد الرحمن(١٩٧٥): تاريخ التصوف الإسلامي. ج١، الكويت.
-*بدوي، عبد المجيد أبو الفتوح* (١٩٨٨): التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد. دار الوفاء للطباعة والنشر

-البغدادي. عبد القاهر (١٩٧٧): الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية. ط٢، دار الآفاق الجديدة - بيروت
-بلدي. نجيب (١٩٨٧): ديكارت. ط٢، دار المعارف، القاهرة .
-بنسعيد سعيد العلوي (١٩٨٢): الفقه والسياسـة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي. ط١، دار الحداثة، بيروت.
-بنسعيد سعيد العلوي (١٩٨٨): الغزالي والفلسفة: متاهات التأويل. ضمن ندوة الإمام الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٩
-بنسعيد سعيد العلوي (١٩٩٢): الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي. دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى.
-بوبريق. عبد ربه (ب، ت): نقد النقد بين الغزالي وكانط "مقدمة في تأسيس مقاربة جديدة. كلية الآداب، جامعة عمر المختار
-البوطي. رمضان (ب. ت): شخصيات استوقفتني. طبعة دار الفكر، دمشق.
-البوطي، محمد سعيد (١٩٨٦): الغزالي ذو فكر منهجيّ فذّ واختصاصات علميّة شتّى. مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب -دمشق العدد ٢٢ - السنة السادسة - يناير
-البيضاوي. عبد الله (٢٠٠٦): منهاج الوصول إلى علم الأصول. اعتنى به مصطفى شيخ مصطفى. ط١ مؤسسة الرسالة بيروت.
-ت. ج. دي بور (٢٠١٠): تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده. المركز القومي للترجمة عدد ١٣٦٤.
-تامر، عارف (١٩٩١): تاريخ الإسماعيلية. دار رياض الريس، لندن – قبرص
-تركماني. عبد الله (١٢/١٠/٢٠٠٤): نحو توطين الحداثة في العالم العربي المعاصر. تونس htm.net/cdpps/s362.bredband.http://hem
-التفتازاني. أبو الوفا (١٩٧٩): مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ط٣ القاهرة.. التفتازأني. أبوالوفا (ب.ت): علم الكلام وبعض مشكلاته. دار الثقافة للنشر والتوزيع
-التفتازاني، أبو الوفا (١٩٨٦): محاضرات في التصوف الإسلامي. معهد الدراسات الإسلامية.
-التفتازاني، أبو الوفا(١٩٥٧): دراسات في الفلسفة الإسلامية. مكتبة القاهرة الحديثة
-الجابري محمد عابد (١٩٩١): "تكوين العقل العربي". المركز الثقافي العربي، ط٤ طبعة خاصة بالمغرب
-الجابري محمد عابد (١٩٩١): التراث والحداثة: دراسات ومناقشات. ط١ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
-الجابري محمد عابد (١٩٩١): بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة

العربية". ط٢، المركز الثقافي العربي.
-الجابري محمد عابد (٢٠٠٦): نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية.
-الجابري. محمد (2010 20, October): تأصيل قيم الحداثة. صحيفة حريات الالكترونية com/?p=1150.hurriyatsudan.http://www
-جدعان. فهمي(١٩٧٩): أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر
-جروان، فتحي (١٩٩٩م): تعليم التفكير مفاهيم وتطبيقات، العين، الأمارات العربية المتحدة، دار الكتاب الجامعي .
-الجنابي، ميثم (١٩٩٨): الغزالي- التآلف اللاهوتي الفلسفي دار المدى للثقافة والنشر، دمشق
-الحبابي محمد عزيز (١٩٨٨): ورقات عن فلسفات إسلامية. البيضاء، دار توبقال.
-الحبيشي. أحمد (٩_ ديسمبر-٢٠١٠): دفــاعــاً عــن العقــل. موقع ٢٦ سبتمبر الاخباري php?lng=arabic&id=4312.net/articles.26sep.http://www
-الحسن ع. (٢٠٠٩): لتجربة الصوفية عند الإمام أبي حامد محمد الغزالي. جامعة المولى إسماعيل، مكناس، كلية الآداب ، مسلك الفلسفة. بحث لنيل الإجازة في الفلسفة إشراف الدكتور محمد أبو حفص
-الحسيسي. احمد (٢٠٠٥): تطور الفكر الديني في إيران حتى نهاية العصر السلجوقي. com.Kotobarabia
-حسين. طه (١٩٤٤): مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة مطبعة المعارف
-حسين. نازلي (١٩٨٣): الميتافيزيقا والبحث عن الوجود. القاهرة .
-الحفني. عبد المنعم (ب. ت): موسوعة الفلسفة والفلاسفة . مكتبة مدبولي.
-الحلو عبده (١٩٦٨):- "الغزالي"، بيت الحكمة- بيروت، لبنان، الطبعة بدون
-حنفي. حسن (١٩٨٨): من العقيدة إلى الثورة، بيروت المركز الثقافي العربي.
-الحيدري. إبراهيم (٢٠١٢): النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة. دار الساقي في بيروت، .
-الحيدري. ابراهيم (٢٧،مارس ٢٠٠٩): الأصول الاجتماعية والثقافية والفلسفية لمفهوم النقد. جريدة ايلاف الالكترونية: htm.com/Web/ElaphWriter/2009/3/422276.elaph.http://www
-الحيدري، ابراهيم (٢٠٠٩): الأصول الاجتماعية والثقافية والفلسفية لمفهوم النقد. الجمعة ٢٧ مارس
-الخشت. محمد عثمان (١٩٩٧): الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، القاهرة، دار قباء.
-الخضري، محمد. العثماني، محمد (١٩٨٦): الدولة العباسية . دار القلم بيروت ط١.
-خليل. صبري (الاثنين، ١٤ كانون ١/ديسمبر ٢٠٠٩): خصائص التفكير الفلسفي. صحيفة سودانايل الالكترونية.

php?view=article&catid=252%3A2009-09-06-.com/Solar/index.sudanile.http://www-
09-34-16&id=8507%3A2009-12-14-06-30-
14&option=com_content&Itemid=57&fontstyle=f-larger
-الخويلدي، زهير: التفلسف: أهو فن طرح المشكل أم قدرة على ابتكار حل له؟ موقع الفلسفة-
html.com/attafalsouf.alfalsafa.http://www
-الخويلدي، زهير (٢٠٠٨-٠٣-٣٠): احياء العقل في مدونة الغزالي العلمية. موقع دنيا الوطن
html.com/articles/2008/03/30/128288.alwatanvoice.http://pulpit
-دمشقية، عبد الرحمن (ب. ت): أبو حامد الغزالي والتصوف . دار طيبة للطباعة والنشر
-دنيا، سليمان (١٩٦٥): الحقيقة في نظر الغزالي- الناشر:دار المعارف، ، القاهرة
-ديكارت. رينيه (١٩٨٠): التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الآنجلو المصرية.
-ديكارت. رينيه (٢٠٠٩): التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة وتقديم وتعليق: عثمان أمين. تصدير: مصطفى لبيب. العدد: ١٢٩٧، المركز القومي للترجمة.
-ديكارت. رينيه (٢٠٠٩): التأملات في الفلسفة الأولى. ترجمة وتقديم وتعليق: عثمان أمين. تصدير: مصطفى لبيب. العدد: ١٢٩٧، المركز القومي للترجمة.
-الذهبي. شمس الدين (١٩٨٥٩:سير أعلام النبلاء. المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط. ط٣، مؤسسة الرسالة
-الرحموني، محمد (٢٠٠٢): الجهاد: من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة - بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس للهجرة. دار الطليعة
-زاهر. رفيق (ب. ت): قضية التكفير عند الغزالي. ط١، مكتبة الازهر بالقاهرة.
-الزعبي، أنور (٢٠٠١): مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ دار الفكر بدمشق
-زقزوق. محمود (٢٠٠١): الإسلام والتنوير. المجلس الاعلى للشئون الإسلامية، المؤتمر الثالث عشر: التجديد فى الفكر الإسلامى مايو ٢٠٠١م- asp.com/conf_au/13/54.http://elazhar
-زقزوق. محمود (٢٠٠٩/١/٢٨): التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية. جريدة الأهرام
-زقزوق، محمود (١٩٩٨): المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت. مكتبة الآنجلو القاهرة.
-زياده. معن، مجموعه من المؤلفين (١٩٨٨): الموسوعة الفلسفية العربية. معهد الآنماء العربي
-زيدان، محمود (١٩٧٣): مناهج البحث الفلسفي. دار الأحد بيروت.
-الساعاتي، حسن (١٩٦١): المنهج الوضعي عند الغزالي. مهرجان الغزالي بدمشق.
-سافي، نور الدين (٢٠٠٣): نقد العقل (منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي). مكتبة علاء الدين، تونس
-سالم. احمد (٢٠٠٨): نقد الفقهاء لعلم الكلام (بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ). رؤية

للنشر والتوزيع القاهرة
-السامرائي، خليل ابراهيم (١٩٨٦): دراسات في تاريخ الفكر العربي. الموصل، دار الكتب للطباعة والنشر.
-السبكي. تاج الدين (١٩٩٢): طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق عبد الفتاح الطناحي. ط٢ دار هجر للطباعة مدينة الجيزة .
-سعدييف، أرثور (٢٠٠٠): الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف. ترجمة توفيق سلوم. دار الفارابي بيروت ط٢
-سليمان، عباس(١٩٩٤): تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي(دراسة تحليلية لكتاب تجريد العقائد). دار المعرفة الجامعية الاسكندرية
-السيد، عزيزة (١٩٩٥): التفكير الناقد، دراسة في علم النفسي و المعرفي. مصر، دار المعرفة الجامعية .
-السيوطي. جلال الدين (٢٠٠٤): تاريخ الخلفاء. المحقق: حمدي الدمرداش. ط١ مكتبة نزار مصطفى الباز
-الشامي، صالح (٢٠٠٢): الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة. دار القلم، دمشق، ط٢.
-الشبه. محمد (١٠-١٢- ٢٠١٠): ضرورة التفكير الذاتي في الإنشاء الفلسفي. جريدة الأحداث المغربية الملحق الثقافي "ملتقى الفكر" العدد ٤٢١٩.
-شحلان. أحمد (١٩٩٩): ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش ط ١
-الشرباصي أحمد (١٩٧٩)- "الغزالي"، دار الجيل – بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،
-الشمالي. عبده (١٩٦٥): دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ورجالها. دار صادر.
-شمس الدين أحمد (١٩٩٠): الغزالي حياته آثاره فلسفته"، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
-شيخ الأرض تيسير(١٩٦٠): الغزالي. دار الشرق الجديد، بيروت، لبنان، الطبعة بدون
-صالح، هشام (٢٠٠٣): سؤال ابن رشد الأساسي: كيف نجعل الفلسفة مشروعة في العالم الإسلامي.
-صبحي ريان، جمال أبو حسين. منهج الشك عند الغزالي وانعكاساته على التفكير- أكاديمية القاسمي، كلية التربية، مجله جامعه، عدد ٧، باقة الغربية، فلسطين.
-صبحي، أحمد (١٩٨٥): في علم الكلام - دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين. دار النهضة العربية
-صقر. إبراهيم (٢٠٠٤): الاستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد. المكتبة المصرية

-صلاح الدين، عبد الله (٢٠٠٩): منهج الإمام الغزالي في المعرفة نشأته وتطوره.- جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية- مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية المؤتمر العلمي العالمي الثاني- التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون- المحرّم ١٤٣٠هـ - يناير ٢٠٠٩م
-صليبا، جميل (١٩٨٢): المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر
-طاهر، علاء (١٩٨٧):مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز. ط١، بيروت: مركز الإنماء القومي
-الطرابلسي. حسن (٣٠ جويلية ٢٠٠٩): الاقتصاد في الاعتقاد والحداثة المقلوبة. صحيفة الوسط التونسية
-الطويل، توفيق (١٩٧٩): أسس الفلسفة. دار النهضة العربية
-الطيب، أحمد (٢٠٠٥): الجانب النقدي في فلسفة ابي بركات البغدادي. دار الشروق بالقاهرة
-عبد الحليم، محمود (١٩٦٤): التفكير الفلسفي في الإسلامي- الجزء الثاني. مكتبة الأنجلو المصرية
-عبد الحميد. علي حسن (١٩٨٨): كتاب إحياء علوم الدين في ميزان العلماء والمؤرخين. مكتبة ابن الجوزي. الأحساء. الهفوف. ط١.
-عبد الرحمن. طه (ديسمبر/جانفي-١٩٩٢-١٩٩٣): التربية الروحية الإسلامية. مجلة الإنسان، عدد٩ ، دار أمان للصحافة والنشر، باريس، فرنسا.
-عبدة. الإمام محمد (١٣٤١هـ): الإسلام والنصرانية بين العلم والدين. القاهرة، مطبعة المنار .
-عبده، محمد (١٩٧٢): الأعمال الكاملة. تحرير محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت .
-العثمان. عبد الكريم (١٩٦١): سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه. دار الفكر، دمشق.
-العثمان. عبد الكريم (١٩٨١): الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص. ط٢، مكتبة وهبة، مصر.
-العجم، رفيق (١٩٨٩): المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية. ط١ دار المشرق، بيروت.
-العراقي. عاطف (١٩٩٣): ثورة العقل في الفلسفة العربية. ط٦ دار المعارف .
-العراقي، عاطف (١٩٧٩): تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ط ٤، القاهرة
-العراقي، عاطف (١٩٨٧):مذاهب فلاسفة المشرق.- الطبعة التاسعة، دار المعارف
-العراقي، عاطف (٢٠٠٩):الفلسَفة العَربيّة والطريق إلى المستقبل، رؤية عقلية نقدية. دار الرشاد، مصر، ط٦
-عرجون، محمد (ب.ت): أبو حامد الغزالي المفكر الثائر. الدار القومية للطباعة والنشر، مصر.
-عريبي. محمد (٢٠١٣): مواقف ومقاصد في الفكر الفلسفي الإسلامي المقارن. ط ١، المكتبة

العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان
-عزوز. محي الدين (١٩٨٣): اللامعقول وفلسفة الغزالي. الدار العربية للكتاب- ليبيا تونس .
-عطية. أحمد (١٩٩٠): الديكارتية في الفكر العربي المعاصر-دراسة مقارنة في المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة. دار الثقافة والنشر والتوزيع.
-عفيفي، أبو العلا (١٩٦٢): التصوف الثورة الروحية في الإسلام، القاهرة.
-العقاد. عباس (٢٠١١): *التفكير فريضة إسلامية*. ط٨، دار نهضة مصر، القاهرة .
-العقاد. عباس (٢٠١١): فلسفة الغزالي. تحقيق صلاح حسن رشيد - مكتبة مدبولي الصغير بالقاهرة.
-العلاف، مشهد (٢٠٠٢): تصانيف الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي والكتب الموضوعة والمنحولة عليه. موقع الغزالي. org/site-ar.ghazali.http://www/
-العلوي. سعيد بنسعيد (١٩٨٨): الغزالي والفلسفة: متاهات التأويل" ضمن ندوة الغزالي. منشورات كلية الأدب، الرباط.
-عمارة، محمد (١٩٨٨): الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ط٢، دار الشروق، القاهرة.
-عمران، سيد (٢٠٠٤): الإمام الغزالي. دار الحديث، القاهرة .
-العوا. عادل (١٩٨٦): المذاهب الفلسفية. جامعة دمشق.
-عون. فيصل (٢٠٠٦): مدخل إلى الفلسفة الإسلامية. القاهرة ، دار النهضة العربية
-عون، فيصل بدير(١٩٨٢): الفلسفة الإسلامية في المشرق. مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس
-عويس. عبد الحليم (٢٨ -يناير - فبراير ٢٠١٢): الطريق إلى إحياء علوم الدين والدنيا معا. مجلة حراء، قضايا فكرية، اسطنبول، تركيا.
-العيدروس (١٩٦٨): تعريف الأحياء بفضائل الإحياء. طبع القاهرة
-غارودي. روجيه(١٩٨٨):البديل. ترجمة د جورج طرابيشي دار الآداب بيروت الطبعة الثانية ٨
-غرديه وقنواتي (١٩٦٧): فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية. بيروت، دار العلم للملايين
-الغزالي (١٩٩٣): بداية الهداية. تقديم وتحقيق: د. محمد زينهم محمد عزب. ط١ مكتبة مدبولي، القاهرة
-الغزالي أبو حامد (١٩٦١): مقاصد الفلاسفة — دار المعارف- مصر
-الغزالي أبو حامد (١٩٧١): فضائح الباطنية لحجة الإسلام. تحقيق إبراهيم بسيوني نورالدين. ط١، دار الفاروق.
-الغزالي أبو حامد (١٩٨١): المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال: حققه د. جميل صليبا ود. كامل عياد. دار الأندلس، بيروت، الطبعة العاشرة.

-الغزالي أبو حامد.(١٩٨٨): التبر المسبوك في نصيحة الملوك. ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين.ط١ دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان
-الغزالي المتصوف الثوري، من خلال كتابه المنقذ من الضلال. إعداد: عبدالواحد قرط- بحث مقدم إلى المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية باريس
-الغزالي. أبو حامد (١٩٦١): معيار العلم في فن المنطق. المحقق: الدكتور سليمان دنيا. دار المعارف، مصر
-الغزالي. أبو حامد (١٩٦٤): مشكاة الأنوار. حققها وقدم لها: الدكتور أبو العلا عفيفي. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة
-الغزالي. أبو حامد (١٩٦٤): ميزان العمل. حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا. ط١، دار المعارف، مصر
-الغزالي. أبو حامد (١٩٧٥): معارج القدس في مدراج معرفة النفس. ط٢، دار الآفاق الجديدة - بيروت
-الغزالي. أبو حامد (١٩٨٦): جواهر القرآن. المحقق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني ط٢، دار إحياء العلوم، بيروت
-الغزالي. أبو حامد (١٩٨٨): المعارف العقلية. تحقيق و تقديم و تعليق علي ادريس. *التعاضدية العمالية* للطباعة و النشر.
-الغزالي. أبو حامد (١٩٩٣): المستصفى. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. ط١. دار الكتب العلمية
-الغزالي. أبو حامد (١٩٩٣): بداية الهداية. تقديم وتحقيق وتعليق: الدكتور محمد زينهم محمد عزب. ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة
-الغزالي. أبو حامد (١٩٩٨): المنخول من تعليقات الأصول. حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو. ط٣، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية
-الغزالي. أبو حامد (٢٠٠٤): الاقتصـــاد في الاعتقاد: وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي. ط١ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
-الغزالي. أبو حامد (ب.ت): إحياء علوم الدين. الناشر: دار المعرفة- بيروت. عدد الأجزاء: ٤
-الغزالي. أبو حامد (ب. ت): المنقذ من الضلال. بقلم: الدكتور عبد الحليم محمود. دار الكتب الحديثة، مصر
-الغزالي. أبو حامد (ب. ت): فضائح الباطنية. المحقق، عبد الرحمن بدوي. مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت
-الغزالي. أبو حامد (ب. ت): أصناف المغرورين. دراسة وتحقيق وتعليق: عبد اللطيف عاشور. مكتبة القرآن للنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر.

-الغزالي. أبو حامد (ب. ت): الرسالة اللدُنّية، شركة الطباعة الفنية، د.ت.
-الغزالي. أبو حامد (ب. ت): تهافت الفلاسفة. المحقق: الدكتور سليمان دنيا. ط٦، دار المعارف، القاهرة – مصر
-الغزالي. أبو حامد (ب. ت): محك النظر في المنطق. المحقق: أحمد فريد المزيدي. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان
-الغزالي. أبي حامد (١٩٩٣): معيار العلم في فن المنطق. قدم له وعلق عليه وشرحه د. علي بوملحم. ط١ دار ومكتبة الهلال بيروت
-الغزالي، أبو حامد (١٩٩٣): فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. قرأه وخرج احاديثه وعلق عليه، محمود بيجو. ط١، دمشق
-الغزالي، أبو حامد (٢٠٠٠): تهافت الفلاسفة. تحقيق: أحمد شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت.
-الغزالي أبو حامد.(١٩٨٨): منهاج العارفين. الجزء الثالث من رسائل الغزالي ط١ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
-غلاب. محمد (١٩٧٠): التنسك الإسلامي: منشأه وتطوره ومذاهبه ورجاله. القاهرة
-الفلاحي، عبد الله محمد (٢٠٠٣): نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية – مقارنة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- ط١
-الفلاحي، عبد الله محمد (٢٠٠٨): منهج الشك عند الغزالي من مثالية أفلاطون إلى عقلانية ديكارت. جامعة إب- الجمعة ٠١ فبراير-شباط
-قاسم. جميل (٢٠٠١): المختلف والمؤتلف. منشورات الآن، بيروت،
-القاضي، أحمد عرفات (٢٠٠٠): التربية والسياسة عند أبى حامد الغزالي. دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة.
-القرضاوي، يوسف (١٩٩٤): الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه–- مؤسسة الرسالة ط٤
-قريب الله . حسن الفاتح (١٩٧٨): دور الغزالي في الفكر. مطبعة الأمانة، مصر
-قطامي ، يوسف (١٩٩٠): تفكير الأطفال – تطوره و طرق تعليمه. ص عمان ، الأهلية للنشر و التوزيع .
-قطامي ، يوسف (٢٠٠٠م): سيكولوجية التعلم الصفي، عمان- دار الشروق للطباعة والنشر .
-قمير. يوحنا(١٩٨٧): فلاسفة العرب ابن رشد والغزالي - التهافتان الناشر: دار المشرق
-كاردوفو، البارون.(١٩٨٤): الغزالي. ترجمة عادل زعيتر المؤسسة العربية للدراسات، بيروت لبنان، ط٢.
-كانط. عمانوئيل (): نقد العقل المجرد. ترجمة احمد الشيباني. دار اليقظة العربية بيروت
-الكبيسي. محمد (٢٠٠٢): نظرية العلم عند الغزالي: دراسة نقدية لطرق المعرفة. بغداد، العراق: بيت الحكمة.

-الكردي. راجح (١٩٩٢): نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة. مكتبة المؤيد، مصر.
-كرم. انطونيوس (١٩٨٢): العرب وتحديات التكنولوجيا. سلسلة عالم المعرفة، عدد ٥٩. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت
-كرم. يوسف (١٩٦٦): تاريخ الفلسفة الحديثة. ط٤ مصر، دار المعارف.
-كرم، يوسف (١٩٩٠): تاريخ الفلسفة اليونانية- دار القلم- بيروت
-الكلاباذي. أبو بكر (١٩٨٠): التعرف لمذهب أهل التصوف. تقديم وتحقيق ومراجعة: محمود أمين النواوي. ط٢، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، القاهرة
-كوربان، هنري (١٩٨٣): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وآخرين، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، ط٣، بيروت
-محمود، زكي نجيب، كيف السبيل إلى إحياء الدين؟ موقع الباحث الإسلامي
php?id=417&lang=arabic.org/articles/article.islamicfinder.http://www
-الكيلاني، ماجد عرسان (٢٠٠٥): هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس. دار القلم، دبي ط٤.
-لاروس القرن العشرين: انظر الرازي ..
-لالاند. أندريه (١٩٩٦): موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، بيروت، منشورات عويدات.
-مؤنس. حسين، مجموعة من المفكرين (١٩٧٠): ندوة أزمة التطور الحضاري. جامعة الكويت
-المبارك. راشد (٢٠١٠): شموخ الفلسفة وتهافت الفلاسفة. ط١، القاهرة- روافد للنشر والتوزيع.
-مبارك، زكي (١٩٧٠): الأخلاق عند الغزالي . مؤسسة دار الشعب
-مبروك. أمل (٢٠٠٦): الفلسفة الحديثة د. امل مبروك- القاهرة-الدار المصرية السعودية.
-مبروك. أمل (٢٠٠٦): الفلسفة الحديثة. القاهرة-الدار المصرية السعودية.
-محمد. رحمة (٢٠٠٥): منهج الغزالي في العلم والمعرفة. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد السادس
-محمود. زكي (١٩٩٨):المعقول واللامعقول. دار الشروق، مصر.
-المرزوقي. أبو يعرب (١٩٧٩): مفهوم السببية عند الغزالي. ط١ دار بوسلامة للطباعة والنشر.
-المرزوقي، أبو يعرب (١٩٩٤): منزلة الكلي في الفلسفة العربية، جامعة تونس الأولى، ١٩٩٤
-مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع اليونيسكو (١٩٧٠): أثر العرب والإسلام في النهضة الاوربية – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،
-مظهر. جلال (١٩٧٤): حضارة الإسلام وأثرها في الترقي العالمي .القاهرة، مكتبة الخانجي.
-المعرفي والمنهجي في تحليل نص فلسفي: نماذج تطبيقية- موقع فضاء الفلسفة http://www.
html.net/index.hijaj.philo

-المنجد في الأعلام، ط١٢، بيروت ١٩٧٦.
-منصف. عبد الحق (٢٠٠٧): كانط ورهانات التفكير الفلسفي (من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد).المغرب، افريقيا الشرق
-المهدلي، محمد عقيل (١٩٩٦): المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة. ط٢، دار الحديث، القاهرة.
-المهدلي، محمد عقيل (١٩٩٩): مدخل لدراسة مؤلفات الإمام الغزالي. دار الحديث القاهرة.
-مهران، محمد (١٤١٨هـ): المنطق والموازين القرآنية، قراءة في كتاب القسطاس المستقيم للغزالي. ط، ١المعهد العالمي للفكر الإسلامي- سلسلة أبحاث علمية ١٣.
-مهرجان الغزالي في دمشق (١٩٦٢): أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. دمشق ٢٧-٣١-مارس ١٩٦١. مطبوعات المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب. الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة
-موسى. محمد يوسف (١٩٨٨):"بين الدين والفلسفة. العصر الحديث للنشر،
-موسى، محمد يوسف(): الغزالي بين الفلسفة والتصوف
-موقع فضاء الفلسفة html.net/index.hijaj.philo.http://www
-النبهان محمد فاروق (١٩٨١): المدخل التشريع الإسلامي نشأته أدواره التاريخية مستقبلة. الناشر وكالة المطبوعات كويت، دار القلم، بيروت لبنان، الطبعة ٢، ١٩٨١.
-النجار، عامر (١٩٨٩): نظرات في فكر الغزالي. شركة الصفا للطباعة والنشر
-الندوي أبو الحسن (١٩٨٣): رجال الفكر والدعوة في الإسلام"، دار القلم، الكويت، الجزء الأول، ط ٧.
-النشار، على سامي (١٩٨٤): مناهج البحث عند مفكري الإسلام. دار النهضة العربية – بيروت.
-النشار، مصطفى (١٩٨٨): فلاسفة أيقظوا العالم، الثقافة والنشر، القاهرة،
-نصار. ناصيف (١٩٧٩): طريق الاستقلال الفلسفي- سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع. ط٢، دار الطليعة، بيروت.
-النقاري. حمو (١٩٩١): المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية. ط١، ولادة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
-نوفل عبد الرزاق (١٩٧٢): التصوف والطريق إليه، دار الشعب، القاهرة مصر.
-نيكلسون، ارنولد ألن (١٩٧٨): التصوف، بحث في تراث الإسلام: تأليف جمهرة من المستشرقين. تعريب: جرجيس فتح الله، دار الطليعة، ط. ٣، بيروت .
-ول ديـورأنت. ول (ب. ت):قصـة الحضـارة. ترجمة محمد بدران. دار الجيل بيروت

المحتويات

Inv: 7
Date: 16/2/2016

النزعة النقدية
في فلسفة أبو حامد الغزالي

يعتبر أبو حامد الغزالي من أعلام العرب والإسلام والفكر الإنساني، تحدثت عنه المصادر على مختلف مشارب أصحابها في العلوم والمعارف الإسلامية من تصوف وفقه وأصول وعلم كلام وفلسفة ومنطق وأخلاق. وقد انقسم مؤرخوا الفكر والفلسفة بصدد التأريخ للغزالي ولمكانته العلمية إلى أصناف: صنف يرى أن الغزالي هو الممثل الحقيقي للفلسفة. وصنف ينظر إليه على أنه ممثل لتيار ديني مضاد للفلسفة والفكر الحر، تسبب في القضاء على كل محاولة للابداع والتطور وحمله مسؤولية التخلف الحضاري.

وبعيداً عن دعوات التعصب من مدح أو تحامل على الغزالي وفلسفته، لا يستطيع الباحث المنصف لكتب الغزالي إلا الاقرار بمنزلته وأثره الكبير سلباً وايجاباً في مسار الفكر الاسلامي والإنساني. فقد كان الغزالي صاحب عقلية متوقدة، ومتمردة فكرياً علي كل التيارات الفكرية التي كانت سائدة في عصره، وقد اتخذ في نقده لها جميعاً منهجاً مغايراً لمناهج عصره، وهو الشك المنهجي، وهو ذات المنهج الذي اتخذه أيضاً أبو الفلسفة الحديثة ديكارت بعد الغزالي بأكثر من خمسة قرون، بل لا نبتعد عن الحقيقه اذا وجدنا شبهاً بين أطروحات الغزالي النقدية وبين مؤسس الفلسفة النقدية الحديثة أمانوئيل كانط.

واذا كانت الفلسفة بوصفها حباً للحكمة من حيث دلالتها، وتجد في النقد أبرز أسلحتها حيث نشأت بإعتبارها نقداً، بل إنها اندمجت بالنقد فصارت، هي هو، في غالب الحالات. وهنا نجد أن الغزالي مارس الفلسفة متسلحاً بامضى أسلحتها وهو النقد، واجتهد في طلب الحقيقة، بالاستناد إلى أساس منهجي قوامه الشك والتساؤل الدائم، وبهذا المعنى يكون الغزالي أحد محبي الحكمة والباحثين عن الحقيقة، حيث كان الشك نقطة البداية التي انطلق منها، فاحصاً وناقداً لأدوات المعرفه وعلوم عصره.

ولأن الشئ بالشئ يذكر، فقد وجدت أن الخلل الفكري والقيمي الذى عاش في ظله الغزالي وعمل على كشفه وفضحه ونقده، هو نفس الخلل الذى نعيشه الآن، ومن هنا ارى ضرورة إعادة قراءة فلسفة الإمام الغزالي، بكل جوانبها، قراءة جديدة للاستفادة منها في التأسيس لفلسفة إسلامية معاصره، تستطيع أن تحافظ على أصالتنا وموروثنا الفكرى، وفي نفس الوقت تحاول الانطلاق إلى رحاب العالم المفتوح. لأن فكر الغزالي يحتاج الى إعادة قراءته بصورة موضوعية بعيدة عن التحيز ضد أو مع هذا الفكر، وبعيداً عن الأحكام المسبقة، لأن ذلك كفيل بإعطاء الرجل حقه المناسب في مجال الفكر العالمي والاسلامي.



مكتبة حسن العصرية
للطباعة والنشر والتوزيع
كورنيش المزرعة - مقابل ثكنة الحلو - بناية الحسن سنتر، بلوك(2)، ط4 - بيروت - لبنان
تلفاكس: 00961 1 306951 - 00961 7 920452 - خليوي: 00961 3 790520 - ص.ب: 6501 - 14
E-mail: library.hasansaad@hotmail.com





ISBN 978-9953-561-84-4